Breslauer Studien zur historischen Theologie
herausgegeben von
Dr. Franz Xaver Seppelt, Dr. Friedrich Maier,
Dr. Berthold Altaner,
Professoren in der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau
Band XVII

ISLAM UND CHRISTENTUM IM MITTELALTER

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER MUSLIMISCHEN POLEMIK GEGEN DAS CHRISTENTUM IN ARABISCHER SPRACHE

von

DR. ERDMANN FRITSCH

BRESLAU 1930
VERLAG MÜLLER & SEIFFERT

Breslauer Studien zur historischen Theologie
herausgegeben von
Dr. Franz Xaver Seppelt, Dr. Friedrich Maier,
Dr. Berthold Altaner,
Professoren in der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau
Band XVII

ISLAM UND CHRISTENTUM IM MITTELALTER

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER MUSLIMISCHEN POLEMIK GEGEN DAS CHRISTENTUM IN ARABISCHER SPRACHE

von

DR. ERDMANN FRITSCH

BRESLAU 1930
VERLAG MÜLLER & SEIFFERT

ISLAM UND CHRISTENTUM IM MITTELALTER

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER MUSLIMISCHEN POLEMIK GEGEN DAS CHRISTENTUM IN ARABISCHER SPRACHE

von

DR. ERDMANN FRITSCH

BRESLAU 1930
VERLAG MÜLLER & SEIFFERT

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit hat als Doktordissertation der Philosophischen Fakultät Breslau vorgelegen. Herrn Geh.-Rat Prof. Dr. Brockelmann, der die Anregung dazu gab, sei auch an dieser Stelle für die von ihm erfahrene Förderung Dank gesagt.

Den Herausgebern der „Breslauer Studien zur Historischen Theologie“ bin ich für die Aufnahme in diese Publikationsreihe zu Dank verpflichtet. Desgleichen schulde ich Dank dem Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung und der Philosophischen Fakultät Breslau, die durch einen Druckkostenzuschuß den Druck der Arbeit ermöglichten.

Landeshut i. Schl., 10. August 1930.

E. Fritsch.

Inhaltsübersicht.

Allgemeine Literatur zum Thema.

M. Steinschneider: Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, in: Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenl. VI 3 (1877). 456 S. (Bibliographisches Inventar.) (Im folgdn. als „Steinschn.“ zitiert.)

J. Goldziher: Über muhammedanische Polemik gegen Ahl-al-kitāb, in: Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 32 (1878), 341—387.

P. A. Palmieri: Die Polemik des Islam. Deutsch von Holzer. — Salzburg 1902.

Literatur zu Teilfragen wird an den entsprechenden Stellen genannt.

Abkürzungen.

Ad. = Adillat al-waḥdānīja, Ms Berlin Nr. 2079, s. hier S. 17.
Apz = christliche Apologie aus Zypern (Anfg. 13. Jh.) s. hier S. 28.
B. = M. Bouyges: Le kitab addīn waḍ-daulat. S. hier S. 6.
b.-Qut. = Ibn-Qutaiba, in: Ibn-al-Ǵauzī, kit. al wafā', im Ausz. hrg. v. C. Brockelmann, in Beitr. z. Assyr. III.
Brockelm, Lit. = C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, 1. 2. Weimar 1899/1900.
b.-Taim. = Ibn-Taimīja: al-ǵawāb aṣ-ṣaḥīḥ. Kairo 1322.
Cheikho = L. Cheikho, Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens (IXe—XIIIe siècles). 2e éd. Beyrouth 1920.
EI = Enzyklopädie des Islam. Leiden.
fiṣal = Ibn-Ḥazm: al-fiṣal fīl-milal wan-niḥal. 1—5. Kairo 1317—1321.
Ǵāḥ. = Three Essays of Amr Ibn Bahr al Jaḥiẓ ed. J. Finkel. Cairo 1926. — Übersetzt von Finkel in: JAOS 47 (1927), 311—334.
Hāš. = al-Hāšimī, risāla ilā'l-Kindī. London 1912. S. hier S. 5.
Leid. = Anonyme Sendschrift, Ms Leiden Nr. 2086, s. hier S. 36.
Mba = Muḥammad Ibn-abī-Ṭālib, Ms Utrecht Nr. 40, s. hier S. 33.
MsG = al-Qarāfī, al-aǵwiba al-fāḫira, Ms Gotha Nr. 858, s. hier S. 20.
OLZ = Orientalistische Literatur-Zeitung.
PR = Paulus ar-Rāhib: risāla ilā aḥad-al-muslimīn, ed. Cheikho, Vingt traités (1920), 15—26.
Q. = Qorānsure.
Qaij. hid. = Ibn-Qaijīm al-Ǵauzīja, hidājat al-ḥajārā. Kairo 1322. S. hier S. 33.
Qar. = al-Qarāfī, al-aǵwiba al-fāḫira. Kairo 1322. S. hier S. 20.
Qubr. = Ibn-Taimīja, ar risāla al-Qubrusīja. Kairo 1319. S. hier S. 25.
Sa'īd = Sa'īd Ibn-Ḥasan von Alexandrien: masālik an-naẓar. S. hier S. 22.
Ṣāliḥ = Fr. Triebs: Liber decem quaestionum auctore Saliho Ibn al Husain. Bonn 1897.
Steinschn. = M. Steinschneider: Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache.
Ṭab. = 'Alī Ṭabarī: kitāb addīn wad-daula, ed. Mingana, Manchester 1923.
Transl. = 'Alī Ṭabarī: - - - translated by A. Mingana. Manchester 1922.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft.

Einleitung.

Ein energischer Eroberungsdrang ließ den Islam schon in den ersten Jahrzehnten seines Lebens mitten in die Zentren der großen Religionen Vorderasiens eindringen. Aber er ging nicht auf Bekehrung aus, es kam ihm zunächst nur auf die Aufrichtung seiner politischen Oberherrschaft und auf wirtschaftliche Ausbeute an [1]). Die „Schriftbesitzer", Juden und Christen, die sich unterwarfen und die Toleranztaxe bezahlten, wurden in den Schutzrechtsverband aufgenommen, ohne in ihrer Religionsübung gefährdet zu sein. Daß aber die Eroberer auch den religiösen Verhältnissen der neuen Gebiete Interesse entgegenbrachten, wenn sie auch nicht mit Schwert und Lanze sich betätigten, beweist das Religionsgespräch, das der arabische General ʿAmr Ibn-al-Āṣ i. J. 639, im 5. Jahre des Kalifates ʿOmars, mit dem nestorianischen Patriarchen Johann I. von Antiochien in Anwesenheit von fünf Bischöfen und einer großen Zahl vornehmer Christen veranstaltete; der Patriarch verfaßte mit dem Beistand der Bischöfe darüber einen syrischen Bericht und sandte ihn an die Christen von Mesopotamien [2]). Aber dem arabischen Emīr kam es weniger auf Bekehrung oder religiöse Information an als darauf, politische Bundesgenossen zu werben, ebenso wie bei seinem Religionsgespräch mit Benjamin, dem Patriarchen der ägyptischen Jakobiten i. J. 643 (s. Nau, l. c. 231).

Auch sonst wird uns von Religionsgesprächen berichtet [3]). Aber man muß bezüglich ihrer Echtheit sehr skeptisch sein. Die Überlieferung schwankt über das Religionsgespräch, das dem Ibrāhīm aṭ-Ṭabarānī zugeschrieben wird; nach einer Version soll er es mit dem Omajjaden ʿAbd-al-Malik Ibn-Marwān (685 bis 705) gehalten haben, nach anderer Version mit dem Emīr ʿAbdarraḥmān Ibn-ʿAbdal-Malik (um 800) [4]). Eine christlich-muslimische Kontroverse ist auch in einem arabischen Papyrusrest der Heidelberger Sammlung aus dem Anfang des 8. Jh. enthalten. Timotheus, der nestorianische Patriarch von Seleukia (779—823 [5]), hatte ein Religionsgespräch mit dem Kalifen al-

---

1) S. C. H. Becker, in: Islamstudien I (1924), 1—12.

2) Einleitung, Text u. Übers. von Nau, in: Journal Asiat. XI 5 (1915), 225—267.

3) Dazu vgl. Blochet, in: Rev. de l'hist. des relig. 37 (1898), 31—37.

4) Arab. Handschriften in Europa u. im Orient; s. Steinschn. S. 82; und Cheikho, in Machriq 20 (1922), 59.

5) Über ihn s. H. Labourt: De Timotheo I. Nestorianorum Patriarcha. Paris, Thèse lit. 1904.

Mahdi (775—785)[1]), an dessen Echtheit ich jedoch zweifle; denn die Fragen des Mahdi sind gar zu blaß und kümmerlich. Das sogenannte Religionsgespräch von Jerusalem um 800 hat Vollers als literarische Fiktion eines anonymen christlichen Verfassers um 850 nachgewiesen[2]). Desgleichen sind die unter dem Namen des Theodor Abū-Qurra (um 800) arabisch überlieferten Disputationen vor dem Kalifen al-Ma'mūn (813—833) und seinem Wesir, wie Graf[3]) festgestellt, unecht. Ebenso erweist sich von selbst die bei einem Anonymus (Handschr. Leiden Nr. 2086, f. 17b—19b) aufbewahrte Überlieferung von der Disputation, die Abū-Bakr al-Bāqillānī († 1012) auf Einladung des Kaisers von Byzanz und im Auftrage des Kalifen al-Ma'mūn (!) in Byzanz mit christlichen Theologen veranstaltet haben soll, schon durch den krassen Anachronismus und die späte Bezeugung als legendär.

Da die, noch dazu von christlicher Seite schriftlich fixierten Religionsgespräche nicht im eigentlichen Sinne als Zeugnisse der polemischen Literatur des Islam gegen das Christentum gelten können, bleiben sie hier unberücksichtigt.

Die religiösen Disputationen sind ein Zeugnis dafür, daß das Nebeneinander von Juden, Christen und Muhammedanern beiderseits zu dem Wunsche führte, das Verhältnis ihrer Religionen zueinander kennen zu lernen und die Überlegenheit der eigenen Stellung dem andern klar zu machen. Auch in eigentlich literarischer Form haben diese Tendenzen früh ihren Ausdruck gefunden. Ich erinnere auf christlicher Seite an Johannes Damascenus, seinen Schüler Theodor Abū-Qurra und Abū-Nūḥ al-Anbārī. Die muslimische Literatur dieser Art soll uns eben im folgenden beschäftigen.

Es ist dabei nicht meine Absicht, beiläufige polemische Bemerkungen, die sich bei arabischen Autoren verstreut finden, zu sammeln, wenn ich auch gelegentlich auf solche Stellen hinweisen werde; im allgemeinen benutze ich nur die selbständige, in arabischer Sprache abgefaßte, gegen das Christentum gerichtete polemische Literatur der Muhammedaner als Quelle meiner Darstellung, die sich zeitlich auf das Mittelalter (bis ca. 1500) beschränkt[4]).

---

[1]) Ed. Cheikho: Trois traités anciens de polémique (1923), 1—26. — S. auch Mingana in: Bull. of the John Rylands Library 12 (1928), 137—298.

[2]) S. Zeitschr. f. Kirchengesch. 29 (1908), 29—71. 197—221.

[3]) Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra (1910), 77—85.

[4]) Über christliche Polemik gegen den Islam vgl. besonders: G. Simon: Islam und christliche Verkündigung. 1920 (dort s. ältere Lit.). — C. H. Becker: Christliche Polemik u. islamische Dogmenbildung, in: Islamstudien I (1924), 432—449. — G. Graf: Christliche Polemik gegen den Islam, in: Gelbe Hefte 2 (1926), 825—842.

„Polemik“ ist hier im weiteren Sinne zu verstehen, d. h. mit Einschluß der Apologetik, da ja beide gewöhnlich literarisch ineinandergehen.

Nachdem so die Grenzen meiner Arbeit abgesteckt sind, kann ich es doch, auch in diesem Rahmen, noch nicht wagen, eine zusammenhängende Geschichte jener Literaturgattung bieten zu wollen, weil nicht nur die Lücken der literarischen Überlieferung, sondern auch die Schwierigkeiten der Materialbeschaffung (ausländische, besonders Konstantinopler Handschriften!) ein solches Unternehmen behindern.

Da aber das Schwergewicht meiner Untersuchung auf die Darstellung der Kontroversgegenstände gelegt ist, wird wohl, wie ich hoffe, der Ausfall einiger Autoren weniger vermerkt werden. Im Titel habe ich diesen Charakter der Unvollständigkeit durch den Vorsatz „Beiträge“ genügend hervorgehoben.

Um den darstellenden Teil der Arbeit ungestört durchführen zu können, habe ich die nötigen bio-bibliographischen Bemerkungen in Form einer chronologisch geordneten Galerie der behandelten Polemiker vorausgeschickt.

Teil 1:

Muslimische Apologeten.

Hāšimī (ca. 820).

Risālat ʿAbdallāh Ibn-Ismāʿīl al-Hāšimī ilā ʿAbd-el-Masīḥ Ibn-Isḥāq al Kindī wa-risālat al-Kindī ilā'l-Hāšimī. Ed. Ant. Tien. London 1880. 166 p.

Auch gedruckt Lond. 1885. 1912. Kairo 1895. Kairo, Nile Mission Press 1912. — Ich zitiere nach der (kastigierten) Ausgabe Lond. 1912.

Krit. Einleitung und ausführliche Inhaltswiedergabe von: Will. Muir: The apology of al Kindy. London ¹1882. ²1887. (Ich zitiere nach der 2. ed.)

Vgl. ferner Casanova: Mahomet et la fin du monde (1911/24), 111—128.

Das älteste selbständige uns bekannte Zeugnis der polemischen Literatur des Islam gegen das Christentum ist die Sendschrift des Hāšimī an al-Kindī, die in den Handschriften zusammen mit der Antwort des Kindī überliefert ist. Das Vorwort, das in den Handschriften dem Text des Hāšimī vorangesetzt ist, gibt einige persönliche Nachrichten über die beiden Verfasser: Es sind zwei befreundete Männer am Hofe des Kalifen al-Ma'mūn (813—833), nämlich ein als frommer Muslim bekannter Mann aus dem Stamme der Hāšimiten, und zwar ein Verwandter (nach S. 6,5: Vetter) des Kalifen, und auf der andern Seite ein gebildeter, bei Hofe angesehener Christ aus dem Stamme der Banū-Kinda. Die Namen der beiden erklärt jedoch das Vorwort, „aus einem gewissen Grunde" nicht angeben zu können.

Al-Bīrūnī (ca. 1000 n. Chr.) zitiert unser Werk als die Antwort des Abd-al-Masīḥ Ibn-Isḥāq al-Kindī auf die Sendschrift des ʿAbdallāh Ibn-Ismāʿīl al-Hāšimī [1]); ihre Namen sind also hier, wohl in symbolischem Sinne („Knecht Christi" und „Knecht Allāhs"), ergänzt.

Da die Personen der Verfasser aus andern Quellen nicht zu identifizieren sind, erhebt sich die Frage, ob sie nicht etwa nur literarische Fiktionen eines Späteren sind. Aber wir haben keinen Grund, ihre historische Existenz, so wie sie uns im Vor-

¹) Chronologie, ed. Sachau 205 = transl. 187.

wort und in ihrer Schrift selbst entgegentreten, zu bezweifeln. Denn die gelegentlichen Anspielungen auf historische Einzelheiten, der allgemeine zeitgeschichtliche Hintergrund sowie der ganze Ton des Werkes sind der traditionellen Ansetzung, d. h. den Angaben des Vorwortes, günstig.

Wie Muir (l. c. 25/26) feststellt, führen uns die Anspielung auf den Aufstand des Bābek al-Ḫurramī (S. 53) und auf die Plünderung Mekkas durch Abū-Sarāja (S. 90,4) sowie die Bemerkung, daß sich bis jetzt, d. h. „200 und einige Jahre nach Muhammed" kein von diesem verheißenes Ereignis nachweisen lasse (S. 65,2), in die Zeit Ma'mūns, und zwar denkt er an das Jahr 215 h. = 830 n. Chr., aber Casanova (l. c. 112) zieht mit Recht das Jahr 204/5 h. = 819/20 n. Chr. als ungefähres Abfassungsjahr vor.

Die Erscheinung eines unter dem Protektorat des Kalifen stattfindenden religionspolemischen Schriftwechsels paßt durchaus in die Zeit Ma'mūns. Religionsgespräche sind zwar auch unter andern Kalifen nichts Ungewöhnliches. Aber literarische Meinungsfreiheit ist schließlich mehr als die Freiheit eines offiziellen Rededuells. Ma'mūn war der Orthodoxie feindlich, begünstigte Mu'taziliten und Schiiten und erhob ihre Lehre vom Unerschaffensein des Qorān, die orthodoxen Ohren wie eine Leugnung seines göttlichen Ursprunges klang, zum verpflichtenden Dogma.

Freilich war er keineswegs toleranter als seine Gegner, wie überhaupt Freidenkertum absolut nichts mit Toleranz zu tun hat. Aber es ist ganz folgerichtig, wenn ihn die Abneigung gegen den orthodoxen Islam, die ihm sogar den Titel „Fürst der Ungläubigen" einbrachte, freier gegen außenstehende Religionen machte. So ist es durchaus glaubwürdig, daß dieser freie literarische Meinungsaustausch zwischen einem Muslim und einem Christen auf seine Anregung hin stattfand, ohne daß die Antwort des Kindī unterdrückt wurde.

Auch im Ton entspricht der Brief des Hāšimī ganz den Erwartungen, die man sich auf Grund seines Vorwortes macht. Der Anlaß ist ganz persönlich. Hāšimī äußert sich ungefähr so darüber: Was mich veranlaßt, diese Schrift zu schreiben, ist meine Liebe zu Dir zum Vergelt deiner Liebe und deiner Dienste für meinen Onkel den Kalifen, dessen Vertrauen du besitzest. Und so möchte ich auch dir das Gut gewinnen, in dessen Besitz ich und meine Angehörigen sich glücklich schätzen (d. h. den Islam mit seinen Verheißungen), indem ich dir aufrichtig rate und dir diese unsere Religion zeige, die Gott für uns und alle Menschen erwählt hat (S. 6, 1—8). — Und gegen Schluß wiederholt er: Ich rate dir dies, weil ich möchte, daß wir ganz vertraut miteinander seien, e i n e r Meinung und e i n e s Glaubens (S. 26, 5—6).

Dem freundschaftlichen Anlaß entspricht der Ton des Werkes; es herrscht eine durchaus milde Temperatur in dieser Polemik. Die Kritik an der christlichen Lehre beschränkt sich auf die beiläufige und sehr summarische Aufforderung: Gib deinen Unglauben und Irrtum und den Glauben an die „Vermischung" (taḫlīṭ) auf, d. h. den Glauben an Vater, Sohn und Heiligen Geist, sowie die Verehrung des Kreuzes, die doch nichts nützt (S. 25, 4—6).

Was er sonst von den Christen erwähnt (Askese der Mönche, ihre Gebete, ihre Opferfeier), sagt er ohne tadelnde Tendenz, ja sogar mit unverkennbarer Bewunderung.

Im übrigen ist das Ganze eine gedrängte Darstellung der islamischen Grundlehren und -pflichten, verbunden mit einer einladenden Geste. Wir haben also hier — übrigens im Gegensatz zur Antwort des Kindī — ein Beispiel jener Apologetik, die sich dem Gegner ohne Angriffswaffen vorstellt und außerdem wirklich ehrlich gemeint ist.

Ṭabarī (855).

'Alī Ibn-Sahl Ibn-Rabban aṭ-Ṭabarī. The Book of religion and empire [d. i. Kitāb ad-dīn wad-daula] ..., arab. text ed. by A. Mingana. Manchester 1923. (144 S.); and transl. with a critical apparatus by A. Mingana. ibd. 1922. (XXIV, 174 S.)

Vgl. Mingana in: Journ. of Roy. Asiatic Soc. 1920, 481—488.
Peeters in: Analecta Boll. 42 (1924), 200—202.
Nöldeke in: Deutsche Lit.-Ztg. 1924, 22—28.
M. Bouyges: Le kitab addīn wad-daulat récemnent édité et traduit par Mingana est-il authentique? (Offener Brief an den Direktor der John-Rylands-Libr.) Beyrouth 1924. 16 p. (mit B. zitiert).
Ders.: — — — n'est pas authentique. ibd. 1925. p. 17—20.
Mingana in: Bull. of the John-Rylands Library 9 (1925), 10. 236—240.
Macdonald in: The Moslem World 15 (1925), 210/11.
Gg. Graf in: OLZ 29 (1926), Sp. 511—513.

Das Kalifat Mutawakkils (847—861) war eine ungünstige Zeit für die Christen. Dieser tyrannische Herrscher, der Orthodoxie, Intoleranz und ein weinseliges Säuferleben glücklich in sich vereinigte [1]), erließ schon im dritten Jahre seiner Regierung ein Edikt gegen die Nichtmuslime, das diesen schikanöse Beschränkungen im öffentlichen Auftreten, z. B. das Tragen bestimmter Farben bei der Kleidung, auferlegte, und verschärfte diese noch i. J. 852. Er führte die im allgemeinen lässig gehandhabten Bestimmungen der Toleranzbedingungen 'Omars mit

[1]) S. Goldziher, Vorlesungen, [2] S. 111.

ganzer Strenge durch, indem er i. J. 853/54 befahl, alle nach der islamischen Eroberung gebauten Kirchen niederzureißen (Tabarī, Annales III 1419 ult.). Die Schwierigkeiten mit den Armeniern, die sich i. J. 851/52 empörten, und die Rebellion in Emessa, die mit der Vertreibung der Christen aus der Stadt endete (i. J. 855), dienten auch nicht zur Milderung der religiösen Spannungen (s. Ṭabarī, Annales III 1389—1423). — Gerade das Jahr 855 ist das Jahr der Abfassung einer apologetischen Schrift auf muslimischer Seite: des „Buches der Religion und des Reiches" von ʿAli-aṭ-Ṭabarī, nach dessen Selbstzeugnis es in dieses Jahr anzusetzen ist [1]).

Für diese Zeit würde man ohne Schwierigkeiten eine Streit- und Schmähschrift gegen die Christen erwarten, aber nicht eine Bekehrungsschrift, wie sie uns im Kitāb addīn wad-daula des ʿAlī-aṭ-Ṭabarī entgegentritt. Aber das Gesicht eines literarischen Werkes, sei es auch den Dingen des öffentlichen Lebens sehr entschieden zugewandt, trägt nicht nur ihren Widerschein an sich, sondern spiegelt auch seinen eigenen Geist, d. h. die Persönlichkeit des Schriftstellers wider, der ihm das Leben gegeben. Und dieses Moment entzieht sich einer gegen alle Überraschungen gesicherten Berechnung, es muß nicht immer „richtig" sein, wie ein exakter Syllogismus.

Der Verfasser ist ein ehemals nestorianischer Gelehrter aus Ṭabaristan, der, zunächst Sekretär des Māzjār [2]) von Merw, unter Muʿtaṣim (833—842) zum Islam übergetreten, an dessen und seines Nachfolgers Mutawakkil Hofe sich einen Namen als Arzt und medizinischer Schriftsteller machte [3]).

Was mag ihn veranlaßt haben, mit dem vorliegenden und einem früheren (hier S. 86, 93 erwähnten, sonst nicht bekannten) Werk gegen die Christen in die religiösen Gegensätze der Zeit literarisch einzugreifen? Ob der Wunsch seines Herrn, wie Mingana im Untertitel („a semi-official defence...") andeutet, oder der Wunsch, seinen Religionswechsel vor seinen ehemaligen Glaubensgenossen und besonders vor seinen Verwandten, zu denen auch der im Buch selbst (124, 126, 129) erwähnte christliche Apologet Abū-Zakkār Jaḥjā Ibn-an-Nuʿmān gehört, zu rechtfertigen [4]), können wir mangels sicherer Anhaltspunkte

---

[1]) ʿAli-aṭ-Tabari (117) sagt anläßlich der Behandlung von Da 12, 12, die Angabe der 1335 Jahre führe in seine Zeit, d. h. in die Zeit der Abbasidenherrschaft, genauer in das J. 867 n. Chr., was laut Mingana (Transl. 138, note 1) nach unserer Zeitrechnung das Jahr 855 n. Chr. ergibt.

[2]) Ispahbad von Tabaristan Māzjār b. Qāsim, s. Gibb Mem. 2 (1905), p. 145 ff.

[3]) Die Zeugnisse der arabischen Literatur über sein Leben und seine Werke hat Mingana, Transl. XI—XIV und Edit. 3—4 zusammengestellt.

[4]) Oder die Absicht, dem christlichen Polemiker zu antworten, dessen Angriff auf die Ismaelweissagung er erwähnt und den er al-Ǧurmuqānī (d. h. Mann aus Bēt Garmai, s. Transl. 81, note 8) nennt (S. 70, 1 und 71 med.),...

nicht entscheiden. Mingana betont zu sehr den offiziellen Charakter; das Selbstzeugnis des Werkes gibt uns darüber keine sichere Kenntnis; es sagt nicht, daß es auf Anordnung des Kalifen geschrieben sei, sondern nur, daß der Kalif es durch Gespräche mit dem Verfasser gefördert und für die Verbreitung eines solchen Werkes zur Förderung der islamischen Sache Sorge zu tragen versprochen habe (Ṭab. 7/8).

Für Themastellung und Anlage des Werkes ist es charakteristisch, daß es zur Verteidigung des Islam einen ausgiebigen Gebrauch von den Büchern der Schriftbesitzer macht. Gerade darin liegt seine Bedeutung für die islamische Polemik, daß es dieser das notwendige biblische Material liefert, auf das sie nun einmal laut der vom Religionsstifter ausdrücklich betonten Verbindung des Islam mit der mosaischen und christlichen Offenbarung angewiesen war. Vergleicht man die hier gebotene Fülle von Bibelzitaten mit der ärmlichen Kenntnis und der tastenden Unsicherheit, die z. B. al-Mahdi im Disput mit Timotheus [1]) bekundet, — wenn man auch einiges davon dem christlichen Darsteller wird zugute rechnen müssen, — so kann man sich eine Vorstellung davon machen, wie dankbar die muslimische Polemik dem ehemaligen Christen sein mußte für diese reiche und nützliche Einfuhr aus biblischen Landen. In der Tat finden wir auch viel von seinen Beständen als Erbgut bei seinen späteren Kollegen wieder [2]).

Als Gewährsmann für seine Bibelzitate gibt er den syrischen Bibelübersetzer Markus an (67. 81. 84.), der wohl mit der syrischen Überlieferung zusammenzubringen ist, daß der Evangelist Markus das alte Testament vom Hebräischen ins Syrische übersetzt habe (s. Transl. XIX—XXI). Er vergleicht aber auch Septuaginta und den hebräischen Text und stellt dreimal ihre Abweichung von seinem Markus fest. Demnach hat er keine arabische Bibelübersetzung benutzt, sondern einen syrischen Text, den er selbständig übersetzte und der dem Text der Pešitta nahesteht.

Mit Hilfe seiner ausgebreiteten Bibelkenntnisse führt ʿAlī Ṭabarī den Schriftbeweis für Muhammad, d. h. er stellt die Muhammadprophetien des Alten und Neuen Testamentes zusammen und füllt in Kap. 9 und 10 damit 58 von 140 Seiten (66—124). Für die Kennzeichnung dieses Schriftbeweises verweise ich auf Teil 2, Abschn. 2 b.

In den übrigen Kapiteln behandelt er, nach dem Vorwort und einigen methodischen Vorbemerkungen über die Wahrheitskriterien der Aussagen, in Kap. 1: den Monotheismus

---

[1]) s. Cheikho, Trois traités 12 ult., 21 unten.

[2]) Die von Mingana (Bull. J. Rylands-Libr. 9 (1925), 237/9) genannten Beispiele ließen sich vermehren.

Muhammads und seine Übereinstimmung mit der Predigt Abrahams und aller Propheten nach Qorānstellen (21/22). Kap. 2: Vorzüge der Vorschriften und Gesetze des Islam (23—28). Kap. 3: Die Wunderzeichen des Propheten (29—34). Kap. 4: Prophezeiungen Muhammads die sich zu seinen Lebzeiten erfüllten (34—36). Kap. 5: solche, die nach seinem Tode eintrafen (37—44). Kap. 6: Den Qorān (44—50), und Kap. 7 den Erfolg als Zeichen der prophet. Sendung Muhammads (50—54). Kap. 8: Die moralische Lauterkeit der vier ersten Kalifen und anderer Männer des Frühislam (54—66). Dem 10. Kap. werden noch einige Anhänge hinzugefügt: 1. Widerlegung des Vorwurfes, die ersten Anhänger seien Muhammad ohne das Zeugnis eines Wunders gefolgt (124—129). 2. Rechtfertigung einiger Vorschriften der islamischen Religion (129—134). 3. Das Recht der Abrogation (134—136). 4. Vorchristliche Zeugnisse der Auferstehungslehre (136/7). 5. Schlußbemerkungen (137—144).

Auch in den Anhängen macht der Verfasser reichlich von Bibelzitaten Gebrauch. In den übrigen Partien verarbeitet er Qorān und Ḥadīṯ nach dem damaligen Stande historischer Einsichten, d. h. mit einem absoluten Mangel an historisch-kritischem Sinn; wenigstens gilt das für die Orthodoxie, und von einem Werke, das unter den Auspizien Mutawakkils entsteht, ist ein anderes Niveau nicht zu erwarten. Darum auch spiegelt sich hier nicht einmal ein Schatten von jener Diskussion über das Wunder, seine Möglichkeit und Beweiskraft, wider, die von den Mutaziliten in Fluß gebracht worden war [1]). Die unglaublichsten Wunderberichte von Muhammad, die ja übrigens ihre Erfindung erst einer Gegenwirkung auf den von Seiten der christlichen Polemik erhobenen Vorwurf der Wunderlosigkeit Muhammads verdanken [2]), werden ebenso kritiklos weitererzählt wie die Legenden, die das Bild der ersten Kalifen mit dem in der Geschichte durchaus fehlenden Heiligenschein nachträglich verklärt haben. Diese Geschichten sind uns meist aus den Traditionssammlungen und andern Quellen bekannt.

Auffällig ist der völlige Mangel an spekulativem Interesse; die dogmatischen Kontroverspunkte, Trinität und Christologie, werden überhaupt nicht berührt. Als ehemaliger Christ mußte der Verfasser sie doch kennen, aber er hat offenbar von vornherein eine Apologie, und nicht eine Polemik schreiben wollen. Ihm kommt es nur auf den positiven Beweis für den Islam an, und zwar aus seinen eigenen Vorzügen (Kp. 1—8) und aus den Zeugnissen der früheren Offenbarungen (Kap. 9—10); die polemische Spitze besteht nur darin, zu zeigen, daß die Schrift-

---

[1]) s. Tor Andrae: Die Person Muhammads (1919), 103—118.

[2]) s. C. H. Becker in Islamstudien I (1924), 422 und Jos. Horovitz: Zur Muhammadlegende, in: Der Islam 5 (1914), 41—53.

besitzer kraft der alt- und neutestamentlichen Verheißungen dem neuen Propheten Muhammad hätten folgen müssen; das ist ihm der Kernpunkt, ist dieser zugunsten Muhammads entschieden, so konnten alle andern Gegensätze als sekundär erscheinen und als implicite widerlegt gelten. Darum konnte er auf ihre Behandlung verzichten, ohne, wenigstens methodisch gesehen, an Vollständigkeit einzubüßen.

Die Echtheit des Werkes, das Mingana auf Grund der einzigen, bisher noch nicht bekannten Handschrift herausgab, wird von Bouyges bestritten. In einem ersten Brief an den Direktor der John-Rylands-Library, welche jene Handschrift aufbewahrt, hat Bouyges die Autorschaft des ʿAlī Ṭabarī angezweifelt, im zweiten behauptet er kategorisch, es sei von einem modernen Pseudo-Ṭabarī des 20. Jh's verfaßt.

Leider ist es uns versagt, seine Argumente für diese letztere Behauptung kennen zu lernen, da ihm die Mittel fehlen, seinen Rapport drucken zu lassen. Wir müssen uns also auf die Kenntnis seiner im ersten Briefe geäußerten Zweifel, die nach seiner Meinung übrigens zur Erhärtung seiner zweiten These ausreichen (B. 20), beschränken.

Die schwerwiegendsten Bedenken würden sich ergeben, wenn es zutrifft, daß Ṭabarī, wie Bouyges meint, historische Anspielungen macht, die keineswegs im 9. Jh. gemacht werden konnten. Er verweist (B. 7) auf seine Vorstellungen von der Verbreitung des Hebräischen, Syrischen, Griechischen und Persischen. Aber was Ṭabarī S. 105 darüber sagt, erklärt sich zwanglos aus der Psychologie des Apologeten, dem es auf einen eindrucksvollen Hintergrund für die Verbreitung der Sprache des Qorān ankommt.

Denselben Erklärungsgrund möchte ich für die Stelle, wo er von der kläglichen Verbreitung des Christentums spricht (S. 133), geltend machen (s. B. 11); er sagt: „Was gibt es für Christen im Lande der Türken außer einigen Nestorianern, die ja überhaupt in kümmerlicher Diaspora unter den Völkern verstreut sind, und wieviele Christen gibt's unter den Arabern außer den Jakobiten und Melkiten?" Dem stellt er die Behauptung gegenüber, daß die Muslims ihr Schwert überall hin getragen hätten, bis in das Land der Byzantiner, Franken und Turanier, der Zeltbewohner und der Armenier. — Ich finde darin nichts, was nicht hätte im 9. Jh. geschrieben werden können.

Ferner verdächtigt B. (8/9) die Stellen, wo der Verfasser seinen Onkel, den christlichen Apologeten Abū-Zakkār Jaḥja Ibn-Nuʿmān [1]) anführt (Tab. 124; 126 med.; 129,7), als Inter-

[1]) Mingana in Bull. John-Ryl. Libr. 9 (1925), 240 macht darauf aufmerksam, daß er als Verf. eines Werkes gegen die „Magier" bei Bīrūnī, Chronologie ed. Sachau 208 (transl. 191) erwähnt wird.

polation; aber ich kann nicht finden, daß der sprachliche Zusammenhang gestört ist. Warum sollte (S. 124) qā'il nicht mit̲l zum Objekt haben statt des Daß-satzes, der vielmehr ein Zitat aus der Schrift des Abū-Zakkār darstellt?

B. (5) macht auf en passant geäußerte theologische Lehrmeinungen aufmerksam, die nicht mit Billigung des mutazilitenfeindlichen Mutawakkil hätten geschrieben werden können; es heißt nämlich: „Gott muß die Wahrheit stärken und offenbar werden lassen" (S. 65,5), und S. 142, 3. 16: Was hättest du (Gott) für einen Rechtsgrund gegen einen Menschen, der sich ehrlich um die Wahrheit bemüht hat? Du müßtest ihm gnädig sein, auch wenn er den Weg zu dir verfehlt. — Das braucht nicht unbedingt ein Zeugnis der mutazilitischen Lehre von der notwendigen Gerechtigkeit Gottes zu sein. Qorānstellen, wie Q. 10,45 „Gott tut den Menschen nicht unrecht, sondern die Menschen tun sich selbst unrecht" oder das von Ṭabari (142) selbst zitierte Wort Q. 4,44 liefern Anknüpfungspunkte, ohne die Annahme mutazilitischer Tendenz notwendig zu machen. Allerdings muß man zugeben, daß die bei den Orthodoxen übliche Verpönung jener Lehre unserem Autor hätte größere Zurückhaltung auferlegen müssen. Aber vielleicht darf man die Vermutung aussprechen, daß das Werk wegen solcher Stellen nicht den Beifall des Kalifen gefunden hat; dann brauchte man sich auch nicht mehr mit Peeters und Bouyges (B. 15) darüber zu wundern, daß einem im Auftrage des Kalifen besorgten Buche gar keine Verbreitung zuteil wurde, was übrigens auch sonst nicht auffällig wäre, da die heutige handschriftliche Verbreitung kein sicheres Bild von der Verbreitung des Werkes überhaupt bieten kann, und da man den Anteil des Kalifen nicht, wie Mingana, überschätzen muß.

Noch in zwei andern Fällen glaubt B. zu sehen, wie sein Pseudo-Ṭabarī aus der Rolle fällt. Ṭabarī verzeichnet nämlich, nach der Meinung seines Kritikers (B. 9 unten), „mit der Gleichgültigkeit eines Ungläubigen" die Ansicht, daß Adam und Eva nicht die Stammeltern seien (Tab. 10). Aber wenn man genau hinsieht, findet man, daß Ṭabarī deutlich von diesem Zweifel der Ungläubigen Abstand nimmt; er sagt nämlich: Daß Adam und Eva die Stammeltern sind, gilt bei uns als unzweifelhaft richtig. (Tab. 10,2). — Ferner soll er sich durch seine für einen Muslim unwahrscheinliche Hochschätzung der christlichen Bücher, so wie sie bei den Christen gelesen werden, verraten (B. 10). Ich habe dafür keinen Beweis gefunden, und da auch B. keinen angibt, können wir dieses Argument wohl übergehen.

B. findet die Genauigkeit der Zitationsweise von Bibelstellen verdächtig modern (B. 5 unten). Aber Ibn-Ḥazm „fiṣal" zeichnet sich durch dieselbe Genauigkeit aus, wenigstens bei Evangelien und Psalmen fast regelmäßig, bei andern Schriftstellen allerdings,

soweit ich sehe, nicht. B. glaubt sogar bei den Bibelzitaten dem Fälscher auf die Spur gekommen zu sein; er verrät sich, nach ihm, dadurch, daß er manchmal unsere moderne Kapitelzählung vergaß, in die alte, sonst von ihm angewandte Perikopenzählung zu übersetzen; so hat er Mt. 12,39 als 12. Perikope zitiert (Ṭab. 126) statt als 9. Aber bei Ibn-Ḥazm „fiṣal" finden sich eine ganze Reihe solcher Fälle, z. B. Mt. 12,38—40 (gehört zu Abschn. 9) als bāb 12 (fiṣal II 33), Mt. 9,18 (gehört zu Abschn. 6) als bāb 9 (ib. II 25) zitiert, u. a., während er sonst nicht im Einklang mit unser Kapiteleinteilung zitiert. Auch der zweite von B. (6 med.) notierte Fall, nämlich daß die Zehner unseres Kapiteleinteilung „verlesen" sind, ist nicht selten bei Ibn-Ḥazm, z. B. Mt. 26,29 also bāb 16 zitiert (fiṣal II 45), Mt. 21,1—7 als bāb 11 (II 44). Das kann als kein Indizium der Fälschung sein, zumal die Perikopenzählung in den arabischen Bibelhandschriften keineswegs einheitlich ist [1]).

Dies dürften die stärksten Argumente von B. sein; was er sonst noch anführt, könnte höchstens zur Illustration eines durch andere Indizien gesicherten Unechtheit dienen. B. (19 unten) findet z. B., daß Ṭabarī die Bibelzitate mißhandelt (—das wäre übrigens kein Grund, die Abfassung ins 20. Jh. zu verlegen) und verweist auf S. 77, wo man Ps. 110,5—7 in einer Übersetzung vorfindet, die keineswegs weniger sinnvoll ist als die der Vulgata (Ps. 109,6—8).

Wenn weiterhin B. (5) an gewissen Stellen die religiöse Terminologie des antichristlichen Dekretes von Mutawakkil vermißt, so liegt der Fehler mehr darin, daß B. zu Unrecht von Ṭabarī gerade diese Terminologie erwartet. Dieser war durch nichts an den Vokabelschatz des Dekretes gebunden; zumal bei so allgemein gehaltenen Lobeserhebungen der islamischen Religion, wie sie die von B. zum Vergleich benutzten Stellen des ʿAlī Ṭabarī enthalten, erwartet kein Mensch eine enggeschnürte Terminologie.

Demnach gilt mir die Echtheit des Werkes als unbedenklich, zumal auch die Handschrift von einer Reihe von Orientalisten und Orientalen auf ihren äußeren Befund hin nachgeprüft und als authentisch bestätigt wurde [2]).

Qāsim († 860).

al-Qāsim Ibn-Ibrāhīm al-Ḥasanī: Kitāb ar-radd ʿalāʾ n-Naṣārā. Hrsg. u. übers. von Ign. Di Matteo: Confutazione contro i cristiani dello Zaydita al-Qāsim b.-Ibrahim, in: Rivista degli Studi Orientali 9 (1922), 301—364.

---

[1]) vgl. die Zusammenstellung bei Triebs, Salih ibn-al-Husain (Bonn, Phil. Diss. 1897), VIII f.

[2]) s. Bull. John-Ryl.-Libr. 9 (1925), 10.

Vgl. Ign. Di Matteo: Il „taḥrīf“ od alterazione della Bibbia secondo i musulmani, in: Bessarione 38 (1922), 223—226.

Al-Qāsim († 246/860) gehört den Zaiditen, dem südarabischen Schiitismus, an und ist als ungemein fruchtbarer theologischer Schriftsteller bekannt [1]). Es könnte auffällig erscheinen, daß gerade der schiitische Islam, der doch als besonders unduldsam bekannt ist, sich in der polemischen Literatur gegen die Christen so zurückgehalten hat. Aber bei den Schiiten waren in einem wichtigen Punkte, nämlich in der Lehre von der Inkarnation (ḥulūl), die Grenzen gegenüber dem christlichen Dogma etwas verwischt, sie lehrten ja selbst die Inkarnation Gottes in ʿAlī. Ibn-Taimīja benutzt jede Gelegenheit in seinem ǵawāb ṣaḥīḥ, um die Schiiten wegen dieser Verwandtschaft mit dem christlichen Grundirrtum zu tadeln. Anderseits verwirft gerade der zaiditische Zweig der Schiiten die extreme ʿAlīvergötterung, und darum konnte der Zaidit al-Qāsim unbefangener gegen die Christologie auftreten.

In der Art seiner Polemik macht sich bei Qāsim kein Unterschied, der auf sein schiitisches Bekenntnis zurückzuführen wäre, geltend. Das Thema seiner Schrift ist die Widerlegung der Gottheit Christi. Er sucht zunächst den Begriff der Zeugung bei Gott als in sich und in seinen Folgerungen unmöglich zu erweisen, und stellt dem zahlreiche qoranische Beweise für die Einheit Gottes gegenüber. Dann macht er einen Einschnitt in seiner Darstellung, indem er für den nun folgenden Teil eine besondere Überschrift wählt: „Dies ist das Buch darüber, was an ihrer Lehre die Christen neu eingeführt haben (ǵaddadat, so im Ms. Berlin 4876, f. 31 b med.; oder mit Matteo 14,3 v. u.: ḥaddadat „was sie ... näherhin definiert haben“), nachdem wir bereits alle ihre Grundlehren erschöpfend behandelt haben“; er meint mit dem Neuen (oder näher Definierten) die spekulative Ausdeutung der Lehre vom Vater, Sohn und Heiligen Geist und läßt demgemäß eine kurze Charakteristik der drei christologischen Richtungen folgen und dann das Neue Testament in ausführlichen Zitaten Zeugnis ablegen gegen die Lehre von der Gottheit Christi und beweist dabei eine gute Kenntnis des Neuen Testamentes. Da die Handschriften mitten in diesem Schriftbeweis abbrechen, ohne daß Folgerungen daraus gezogen würden, müssen wir annehmen, daß die Schrift uns unvollständig überliefert ist, obwohl dies, wenigstens in der Berliner Handschrift, durch nichts äußerlich angedeutet ist.

Ǵāḥiẓ († 869).

ʿAmr Ibn-Baḥr al-Ǵāḥiẓ: Risāla fīr-radd ʿalā'n-Naṣārā. Ed. J. Finkel, in: Three Essays of Abu ʿOthman Amr ibn Baḥr

[1]) s. Brockelm., Lit. I 186.

al Jaḥiẓ, p. 10—38. Cairo, Salafyah Press 1926. — Übersetzt von Finkel in: J A O S 47 (1927), 311—334. Die erste Hälfte ist auch am Rande von al-Mubarrad: al-Kāmil. Kairo 1324 gedruckt.

Vgl. Steinschn., S. 122. Brockelm., Lit. I 152/3.

Von Ǧāḥiẓ, der im allgemeinen mehr literarische als wissenschaftliche Interessen verfolgte, ist bekannt, daß er auch in die theologische Diskussion seiner Zeit eingriff. Durch Finkel ist uns jetzt auch seine Schrift zur Widerlegung der Christen vollständig bekannt gemacht worden [1]. Es handelt sich nicht um eine Bekehrungsschrift. Die Adressaten sind vielmehr Muhammedaner, die sich offenbar an ihn mit der Bitte gewandt hatten, sie über gewisse polemische Einwendungen, die die Christen gegen den Islam vorbringen, zu belehren. Er sagt über den Anlaß folgendes: „Ich habe eure Schrift gelesen und mir die Fragen der Christen, die sie euch vorlegten und die ihr erwähnt, überlegt, und die Verwirrung, die sich der Jüngeren und Unerfahrenen unter euch bemächtigte, und eure Befürchtung, ihrer Beantwortung nicht gewachsen zu sein, und die Fragen, die ihr mir bezüglich ihres Glaubens an die Kontroverspunkte und ihrer dialektischen Gewandtheit vorleget". (Ǧāh. 10).

Darauf beginnt Ǧāḥiẓ gleich, einige Einwendungen der Christen und Juden gegen den Qorān als Zitat aus der erwähnten Schrift seiner besorgten Glaubensgenossen anzuführen (10—12). Eine Kritik einiger dieser Einwände läßt er erst später (22—24) folgen. Vorher befaßt er sich eingehend mit den Gründen der Beliebtheit der Christen beim Volke und sucht diese zu entkräften (13—22). Das ist nicht nur charakteristisch für die literarische Art dieser Polemik, bei der dogmatische Fragestellungen nur eine untergeordnete Rolle spielen, sondern auch für die Lage der Christen im wirklichen Leben. Er sagt von ihnen, sie erschienen den Muslims als Träger aller Wissenschaft — was er allerdings abstreitet mit der Behauptung, sie seien nur groß in allerlei Handfertigkeiten, aber die Wissenschaft stamme von den Griechen (16) —, sie imponieren dem Volke, weil sie sich als Ärzte und Sekretäre unentbehrlich machen (17) und weil sie über eine großartige Pferdezucht, luxuriöse Kleidung und Lebenshaltung verfügen (18). — Sie haben offenbar in jener Zeit im Hause des Islam im allgemeinen nicht nur unangefochten, sondern auch in geachteter Stellung gewohnt. Aus diesem historischen Hintergrund darf man wohl einen Schluß auf die Zeit der Abfassung ziehen. Zur Zeit Mutawakkils (847—861) konnte so ein Bild kaum entworfen werden, wohl aber zur Zeit al-Ma'mūns (813—833).

---

[1]) H. Hirschfeld hatte schon einen Auszug daraus mitgeteilt, in: Jewish Quarterly Review 13 (1901) 230—32, 239/40.

Ḥasan Ibn-Aijūb. (vor 988).

Hasan Ibn-Aijūb: Risāla ilā ʿAlī Ibn-Aijūb.

Nur durch Auszüge erhalten bei: Ibn-Taimīja: Al-ǵawāb aṣ-ṣaḥīḥ. Kairo 1905. II, 312—345. 352—III, 3. (abgekürzt: b.-Taim.) Vgl. Steinschn.

I. Di Matteo: Ibn-Taymiyyah... 124—136. Palermo 1912. (mir nicht zugänglich).

Über seine Zeit läßt sich nur sagen, daß er vor 988 n. Chr. schrieb, da er von an-Nadīm, Fihrist I 173 erwähnt wird. Er war ursprünglich Christ, jedenfalls nicht Nestorianer, denn von diesen sagt er, sie vertreten ein unechtes Christentum, das im Widerspruch mit der christlichen Tradition stehe (bei b.-Taim. II 328); dieser kleine Seitenhieb dürfte wohl eine Reminiszenz aus einer anti-nestorianischen christlichen Vergangenheit sein, zumal grade sonst die Muslims für die nestorianische Christologie noch am meisten Verständnis haben.

Er schrieb diese Abhandlung an seinen Bruder ʿAlī zur Rechtfertigung seines Übertrittes zum Islam. Einleitend erklärt er, schon vor mehr als 20 Jahren hätten seine Zweifel mit Bedenken an der Trinitätslehre begonnen, der gegenüber ihm die klare, allen Gottesgläubigen gemeinsame islamische Gotteslehre mehr zusage, aber aus Rücksicht auf sein bisheriges ungetrübtes Leben in und mit dem Christentum und auf seine Verwandten habe er den entscheidenden Entschluß immer wieder aufgeschoben, doch die innere Unruhe sei nur gewachsen, er habe sich in das Studium der hl. Schriften, des Qorān und theologischer Werke vertieft; der Erfolg war, daß „ich — wie er sagt (bei b.-Taim. II 314,7) mich aufmachte, mit meiner Seele aus zuwandern zu Gott hin und mit meinem Glauben zu fliehen, hinweg aus Wohlstand, Familie, Wohnung, Aufenthalt, Ansehen und aus dem praktischen Leben (taṣarruf fī'l-ʿamal), und so legte ich mein offenes Bekenntnis ab in ehrlicher Absicht, mit lauterem Gewissen und dem Bewußtsein der Gewißheit."

Daraus würde sich ergeben, daß er in einer überwiegend christlichen Gegend gelebt hat, denn in muslimischer Umgebung würde der Übertritt zum Islam kaum ein Opfer oder gesellschaftliche Gefährdung bedeutet haben.

Die bei Ibn-Taimīja erhaltenen Stücke seiner Sendschrift enthalten vorwiegend neutestamentliche Beweisstellen gegen die Gottheit Christi, neben einer Übersicht über die 4 christologischen Richtungen (Arianer, Jakobiten, Nestorianer, Melkiten), die wohl die Einordnung des Zitates bei Ibn-Taimīja an dieser Stelle veranlaßt hat.

Ibn-Ḥazm († 1064).

Ibn-Ḥazm: Kitāb al-fiṣal fīl-milal wan-niḥal. Bd. 1—5. Kairo 1317—21 [1899—1903].

Vgl. Steinschn. S. 99. Brockelm., Lit. I 400 (dort s. ältere Lit.). M. Schreiner in: ZDMG 52 (1898), 464—486.

Ign. Di. Matteo: Le pretese contraddizioni della S. Scrittura secondo Ibn-Ḥazm. [P. 1.], in: Bessarione 39 (1923), 77—127. behandelt die atl. Zitate; Forts. angekündigt).

M. Asin Palacios: Discursos leidos ante la R. Academia de la Historia en la recepcion publica del señor D.M.A.P. Madrid 1924. 72 p.

Ders.: Abenházam de Córdoba y su historia critica de las ideas religiosas. T. 1. Madrid 1928.

Enc. of Rel. and Eth. VII (1914). 70/71.

Mit Ibn-Ḥazm betreten wir den Boden des westlichen Islam. Er lebte nach kurzer politischer Tätigkeit auf seinem Gute in der Nähe von Cordoba, in stiller Zurückgezogenheit seinen Studien ergeben. Ihm kommt das Verdienst zu, zum ersten Male eine umfassende Darstellung der außerislamischen Religionen unternommen zu haben. Insofern ist er der Begründer der islamischen Religionsgeschichte, einer theologischen Disziplin, deren Entwicklung ja im Islam, der die Bekenner verschiedener großer Religionen unter seiner politischen Herrschaft einte, viel günstigere Bedingungen hatte als im christlichen Abendland, dessen Leistungen auf diesem Gebiete erst Jahrhunderte später einsetzen.

Für eine Analyse seiner Darstellung der Religionen und Sekten (fiṣal) verweise ich auf die genannte Literatur.

Das Christentum behandelt er an zwei Stellen, einmal bei dem Abschnitt über den Polytheismus (fiṣal I 48—65) und das andere Mal als Offenbarungsreligion im Besitze eines göttlichen Buches (II 2—75). Im ersten Falle widerlegt er die Trinitätslehre, die ihm als Tritheismus gilt, mit rationalen Argumenten und kritisiert die Christologie und die Kreuzigungsgeschichte der Evangelien. Im zweiten Falle kommt es ihm darauf an, die Schriftbesitzer als Schriftfälscher zu überführen, und weist dies an 78 Stellen des Neuen Testamentes, vornehmlich der Evangelien, nach, die Widersprüche und Ungereimtheiten enthalten und darum nicht so von Gott geoffenbart sein können. Er legt dabei eine umfassende Bibelkenntnis an den Tag, er zitiert sehr genau, gewöhnlich auch mit den synoptischen Parallelen, und analysiert die Texte mit einem schonungslosen, kalten und harten Rationalismus.

Weitere Kontroversgegenstände außer Trinität und Bibelfälschung zieht er, entsprechend der Anlage seines Werkes, nicht ausdrücklich, sondern höchstens sekundär im Zusammenhang mit seiner Bibelkritik heran.

Anhangsweise erwähne ich Šahrastānī († 1159), der ein Jahrhundert später ebenfalls eine Übersicht über die inner-

islamischen Sekten und außerislamischen Religionen verfaßte: Kītāb al-mílal wanníhal. Ed. Cureton. 1. 2. (1848). Auch gedruckt am Rde von Ibn-Ḥazm „fíṣal" und ins Deutsche übers. v. Th. Haarbrücker. 1850/51. — Im Abschnitt über das Christentum gibt er eine kurze Darstellung der Trinitätslehre und der christologischen Richtungen (ed. Cur. I 171—178 Ibn-Ḥazm, fíṣal II 59—69 Rand. Haarbr. I 259—270).

Ṣāliḥ (um 1200).

Ṣāliḥ Ibn-al-Ḥusain al-Ǧa'farī. — Liber decem quaestionum auctore Saliho... [d. i.: Bajān al-wādiḥ al-mašhūd min faḍā'iḥ an Naṣārā wal- Jahūd] Eingeleitet u. im Ausz. (qu. 1) hrsg. u. übers. von Franz Triebs. Bonn, Phil. Diss. 1897. — Druck: Kairo, Taqaddum 1320. (180 S.). Vgl. Steinschn. 36, Brockelm Lit. I 430.

Außer antichristlichen polemischen Werken kennen wir von Ṣāliḥ nichts. Von seinem Jugendwerk „taḫǧīl man ḥarrafa't-taurāt wal-inǧīl" („Beschämung derer, die Tora und Evangelium gefälscht") soll nach Steinschn. (36) eine Konstantinopler Handschrift ('Aṭif 5) existieren.

Daraus veranstaltete er selbst einen Auszug unter dem obengenannten Titel anläßlich einer religiösen Sendschrift des griechischen Kaisers Theodorus Lascaris I. von Nicaea († 1222) aus dem J. 618 h. (=1221) an den ägyptischen Sultan al-Malik al-Kāmil († 1237), um diese zu beantworten. In 10 Fragepunkten behandelt er darin die Menschheit Christi, seine Prophetenwürde, falsche Schriftauslegung, Widersprüche der Evangelien, Kreuzigung Christi, Verschiedenes, Einswerdung, Widersprüche des Glaubensbekenntnisses, Schändlichkeiten (faḍā'īḥ) der Christen und Juden, Muhammadprophetien. Im J. 1535 verfaßte Abū'l-Faḍl-as-Su'ūdī einen Auszug aus dem taḫǧ'īl, der von F. J. van den Ham herausgegeben wurde. [1])

Von einer weiteren polemischen Schrift des Verfassers „ar-radd'alā'n-Naṣārā" habe ich durch eine Mitteilung von Herrn Prof. Ritter erfahren, der eine Handschrift davon in Konstantinopel auffand (Aja Sofia 2246 II); nach dem Wortlaut des Anfanges und nach der abweichenden Kapiteleinteilung (7 „Fragen") muß sie von den beiden anderen verschieden sein.

Da ich Ṣāliḥ nur aus der Dissertation von Triebs kenne, muß ich auf eine nähere Charakterisierung seines Werkes verzichten.

Anonymus: Adillat. (Anfg. 13. Jh.)

Anonymus: Adillat-al-waḥdānīja fīr-radd 'alā'n-Naṣrānīja. („Beweis der Gotteseinheit zur Widerlegung des

[1]) Disputatio pro religione Muhammedanorum adversus Christianos. 1, 2. Leiden (Brill), 1877/1890.

Christenheit"). Arab. Handschr. Berlin, Landberg Nr. 118 = Kat. Ahlwardt Nr. 2079. Abschrift undatiert, ca 700/1300. Anfg. der Einleitung fehlt.

Ahlwardt, im Katalog, stellt die — unbeweisbare — Vermutung auf, der Verfasser könnte Suhrawardī († 1234) sein, der eine Streitschrift für den Islam gegen die griechische Philosophie (kašf al-faḍā'iḥ) verfaßte und dem Kalifen an-Nāṣir (1180—1225) widmete.[1])

In der Einleitung erzählt der Verfasser, daß er sich durch das literarische Leben am Hofe des Sultan al-Malik al-Kāmil an-Nāṣir li-dīnallāh[2]) zu eigener literarischer Betätigung anregen ließ und zu seinem Gebiete die Apologetik erwählte, überzeugt von ihrer besonderen Bedeutung; da sei ihm als besonders dringende Aufgabe die Widerlegung der Christen erschienen, „der Irrenden, Verblendeten, die sich an Spinnenfäden klammern, die die Einwohnung der Gottheit in die Menschheit lehren und die trotz ihrer Unwissenheit und Torheit doch den größten Teil der Erde bedecken." Wir erfahren daraus die Zeit des Verfassers, und daß dieses sein literarisches Erstlingswerk ist. In einer Schlußbemerkung spricht er die Absicht aus, wenn die Verhältnisse günstig sind, noch eine Widerlegung gegen die Juden, „die Brüder der Schweine und Affen", zu verfassen und ihre Unterdrückung von Weissagungen auf den Propheten Muhammad aufzudecken.

In der Disposition des Stoffes zeigt er insofern eine Besonderheit, als er zunächst im ersten Abschnitt im Zusammenhange die christlichen Lehrpunkte darstellt, — und zwar so, daß er die Christen als redend einführt, — um dann im zweiten Abschnitt im genauen Anschluß an die Paragraphen des ersten eine Widerlegung folgen zu lassen. Diese Paragraphen handeln 1. von der Inkarnation und ihrer heilsgeschichtlichen Begründung, 2. vom Kreuzestod Christi, 3. vom Ps 22 als messianischer Prophezeiung, 4. von Schrift- und Analogiebeweisen für die Trinität, 5. von der Ehernen Schlange als Typos des Kreuzes und von Noes Klöppelläuten als Vorbild dieses christlichen Brauches, 6. von den messianischen Stellen des Alten Test., 7. von Gotteslehre und Christologie. Man sieht, daß diese Einteilung nicht gerade streng systematisch ist. — Die Frage, ob das Werk die Antwort auf eine christliche Apologie ist, ist wohl zu verneinen; denn er hätte doch in der Einleitung diesen Anlaß genannt. Wären die Worte der Christen im ersten Teil Zitate aus einer christlichen Apologie, so müßte das im 7. Unterteil bei der Darstellung der christologischen Richtungen in einer eigenen Stellungnahme im Sinne einer von diesen zum Ausdruck kommen, aber jede kommt gleich-

---

[1]) s. Brockelm., Lit. I 440.

[2]) s. Zambaur, Manuel de généalogie musulmane (1927), p. 97: äg. Ejjubide + 635/1237.

mäßig zum Wort. Die Einführung der Christen als Redende wird also literarische Fiktion sein.

Aber er muß natürlich für den ersten Teil irgendwelche christlichen Quellen benutzt haben. In seiner Übersicht über die 10 Konzilien, die infolge einer Lücke der Handschrift erst beim 8. Konzil einsetzt, erwähnt er die Konzilsväter von Nicaea als „die 323“ (18 b); das läßt vielleicht den Schluß auf eine koptische Quelle zu; denn in den meisten Quellen wird die Zahl 318 angegeben, nur in der aethiopischen Version des Severus von Ašmunain auf 323 [1])

Der Widerlegung der christlichen Lehrpunkte schließt Anon. Adillat noch einen dritten Abschnitt über die Widersprüche in den Parallelberichten der Evangelien (55—71) und einen vierten über Muhammadprophetien der Evangelien an (112—116). Er zitiert das Alte Testament dreißigmal, das Neue 47 mal, daneben vier unechte Zitate. Häufig aber gibt er den Text sehr frei wieder. Für Ps 1 hat er zwei Versionen zur Verfügung (15 b 30/31), die eine läßt er von den Christen zitiert werden, um ihr nachher die andere, angeblich richtige, von den christlichen Entstellungen freie, (vielleicht von ihm selbst angefertigte) Version gegenüberzustellen; sie ist jedoch eher ungenauer als jene. Er erwähnt auch eine Psalmenübersetzung des Mönches Sāniqlijūs aus dem Griechischen ins Arabische und bezeichnet sie als fehlerhaft (29 b). Ob man dieser Nachricht Vertrauen schenken kann, ist sehr zweifelhaft angesichts der fantastischen Vorstellungen, die er von der Geschichte des Septuaginta hat. Er läßt sie 500 Jahre nach Chr. angefertigt sein. Er beurteilt sie sehr ungünstig, denn auf ihrer fehlerhaften Übersetzung sollen manche Irrtümer der Christen, falsche messianische Deutungen u. a. (30. 83 b) beruhen [2]).

Das Werk ist durchaus für populäre Zwecke berechnet, es vermeidet spekulative Anstrengungen, z. B. anläßlich des Trinitätslehre, bei der er sich nur mit dem Schriftbeweis und populären Analogien befaßt. Auf Volkstümlichkeit ist es auch berechnet, wenn er die christliche Methode des Schriftbeweises mit der Fabel vom Hund erläutert, der sich nacheinander selbst als den besten Freund und ärgsten Feind seines Herren, als das mutigste und feigeste Wesen bezeichnet, um eines Knochens willen, dessen Verteilung sein Herr nacheinander an diese vier Bedingungen knüpft. Die Anwendung lautet: „So seid ihr Christen. Sooft ihr ein Wort findet, an das euer Verstand nicht heranreicht, sagt ihr: Das ist ein Zeichen und Hinweis auf die Trinität. Ihr folgt darin nur den Priestern und Mönchen, diesen Ungläubigen

---

[1]) s. F. Haase: Altchristl. Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen (1926), 256.

[2]) vgl. hier S. 60.

und Frevlern!“ (73b—75). So ist es auch nicht auffällig, wenn bei ihm die Legende von der Kreuzauffindung mit besonders farbenreichen Ausschmückungen erscheint [1]), oder wenn er ein so äußerliches Unterscheidungszeichen der Christen wie den Brauch des Klöppelschlagens einer ausdrücklichen Behandlung würdigt.

Qarāfī († 1285).

Aḥmad Ibn-Idrīs al-Qarāfī aṣ Ṣanhāǵī: Al-aǵwiba al-fāḫira ʿan al-asʾila al-fāǵira („Kostbare Antworten auf schändliche Fragen“). Gedr. am Rande von: ʿAbdarraḥmān Bāčeǵīzāde: Al-fāriq bain al-maḫlūq wal-ḫāliq I 2—265. Kairo 1322 (1905).

Den unzuverlässigen Druck habe ich stellenweise mit der Gothaer Handschrift ‚Kat. Pertsch, arab. 858, verglichen (ich verweise darauf mit MsG).

Ich vermute, daß damit die anonyme Pariser Handschr., Cat. de Slane, Nr. 1456, 1 „al-aǵwiba al-fāḫira radd ^{an} ʿan al-milla al-kāfira“ identisch ist, da die Inhaltsangabe von de Slane, der sie vermutungsweise dem Samauʾal Ibn-Jaḥjā al-Maǵribī († 1174) zuschreibt, restlos auf unser Werk paßt.

Vgl. Steinschn. S. 17. Brockelm., Lit. I 385.

Qarāfī (d. h. aus Qarāfa in Ägypten), der sonst eine Reihe von Werken meist über theoretische Rechtslehre malikitischer Richtung schrieb, ist auch Verfasser einer apologetischen Schrift gegen das Christentum. Er wurde dazu, wie er einleitend sagt, durch die Abhandlung eines Christen veranlaßt, die Beweise aus dem Qoran für die Wahrheit des Christentums enthält; dieser führt darin die Christen als Redende ein [2]), indem er selbst als der Fragende, und die andern als die Antwortenden auftreten. — Qarāfī unternimmt es nun, den Qoran gegen diese Mißdeutungen zu verteidigen, und zwar in vier Kapiteln: 1. Kurze Antwort auf die christliche Abhandlung im Anschluß an ihren Wortlaut. 2. Über sonstige christliche Fragepunkte außerhalb des Rahmens jener Abhandlung. 3. Hundert Gegenfragen, deren Beantwortung ihnen schwer fallen dürfte. 4. 51 Muḥammedprophetien des Alten und Neuen Testamentes. (Qar. 2/3).

Die christliche Schrift, die er im 1. Kap. sich vornimmt, erweist sich aus seinen Zitaten als die „Sendschrift an einen Muslim“ (risāla ilā aḥad al-muslimīn) von Paulus ar-Rāhib aus Antiochien, dem melkitischen Bischof von Ṣīdon [3]). Wir werden

---

[1]) s. hier S. 140.

[2]) „ʿalā lisān an-naṣārā“; zu diesem Ausdruck vgl. auch b.-Taim. I 26 med: ʿala lisān al-usquf.

[3]) hrsg. von Cheikho, Vingt traités théologiques, 2e éd. (1920), 15—26.

dieserselben Schrift in einer späteren Redaktion noch bei Ibn-Taimīja begegnen, der ihre Beliebtheit bei den Christen ausdrücklich hervorhebt (s. hier S. 47).

Qarāfī hat, wie er selbst sagt, seine Methode auf volkstümliche Verständlichkeit eingestellt; denn er hat einen schlechten Eindruck von dem theologischen Verständnis der Christen und erzählt davon folgendes Beispiel: Es kam einmal einer ihrer Führer, „der sich hervortat in der Arena ihrer Rennbahn", mit mir zusammen, um sich über Fragen der christlichen Religion zu unterhalten, und ich erklärte in Gegenwart von gerecht denkenden Männern, ich wolle von den Christen nicht Beweise für die Richtigkeit ihrer Religion verlangen, sondern nur eine verständliche Darstellung. Das hätte jener auch gerne getan, aber er war nicht imstande dazu und erklärte: „Christus hat uns nicht die Pflicht der Darstellung (taṣwīr), sondern die des Glaubens auferlegt!" Ich erwiderte, die erste sei in der zweiten enthalten. Da bat er sich drei Tage Bedenkzeit aus, um sich mit Ibn-ʿAssāl [1]) zu beraten. Seitdem aber sah ich ihn nie mehr wieder. (Qar. 9/10).

Er muß also einen andern Weg, an die Christen heranzukommen, einschlagen, und er wählt den, den Text des PR [2]) Wort für Wort vorzunehmen, ihn in kleine Abschnitte zu zerlegen und diesen die Antwort folgen zu lassen.

Dabei gibt er den Text des PR fast immer wörtlich wieder, nur manchmal zieht er ihn zu einem Resümé zusammen (Qar. 15 = Cheikho 16; Qar 58 = Cheikho 23, 4 v. u. — 24 finis; und Qar. 59 = Ch. 25, 1—6 v. u.), auch einige Textabweichungen gegenüber der Ausgabe von Cheikho kommen vor; Qar. 57 bietet eine andre Version des Vergleiches mit dem Schuldschein als Cheikho 23.

Im 1. Kap. behandelt Qarāfī im Anschluß an PR die universale Mission Muhammads, die angeblichen Qorānzeugnisse zugunsten des Christentums, die Widersprüche des Neuen Testamentes, Trinität und Inkarnation (Qar. 3—68). Im zweiten und dritten Kapitel hält er keine systematische Ordnung inne, sondern stellt eine Reihe von Fragen mit Antwort in zwangloser Folge auf. Das 2. Kap. enthält 15 Fragen über die neutestamentliche Kreuzigungsüberlieferung, Abrogation, Gottheit Christi, Textfälschung des Alten Test., Authenzität des Qorān (69—140), das 3. Kap. 107 Fragen über die Gottheit Christi, Erlösung, Christologie, Eucharistie, Beschneidung, Fasten, Eschatologie, Abrogation, christliche Liturgie (140—234). Dagegen ist das 4. Kap. thematisch abgegrenzt: es stellt 51 Muhammadprophetien aus dem Alten und Neuen Testament zusammen.

---

[1]) einer von den drei gleichnamigen Brüdern, die als christliche Schriftsteller des 13. Jh.'s bekannt sind; s. EI II 386/7.

[2]) d. i. Paulus ar-Rāhib, risāla.

Qarāfīs „Antworten" stellen von denen, die ich kenne, die beste apologetische Leistung des Islam dar. Er stellt seine Polemik auf möglichst breite Basis, an Fülle der zur Sache gehörenden Argumente übertrifft er bei weitem Ibn-Taimīja, und er verbindet damit eine präzise, von Weitschweifigkeit freie Redeweise. Wenn er auch mit Rücksicht auf die populäre Tendenz eine systematische Anordnung des Stoffes vermieden hat, so ist doch im einzelnen alles, was er sagt, klar und wohlgeordnet formuliert. Alles das ist ein Beweis dafür, daß er wirklich eine Bekehrungsschrift, nicht eine theoretische Abhandlung von rein akademischer Bedeutung hat schreiben wollen, und man muß zugeben, daß er sich dieser Aufgabe mit taktischem Geschick unterzogen hat. Aber er hat auch gleichzeitig an muslimisches Publikum gedacht, wenn er sagt: All' diesen Unglauben erwähnen wir, damit auf diesem Hintergrund der Muslim die Gnadenfülle seiner Religion um so mehr schätzen lerne (Qar. 234).

Das geistige Niveau ist trotz seiner populären Absicht für jene Zeit anerkennenswert. Seine Bibelkenntnisse sind gut fundiert ,sein Ton ist frei von Gemeinheit, er macht sich nicht durch fantastische Exegese oder historische Ignoranz auffällig, abgesehen von seiner Vorstellung von der Rolle des Apostels Paulus, der ihm als der Erzbetrüger des Christentums gilt.

Von Gewährsmännern nennt Qarāfi als christliche Quelle für die Kenntnis der 10 Konzilien und der Anfänge des Christentums die Geschichte des Masīḥī (?) (Qar. 4, 125) und als schriftliche Quelle für seine liturgischen Kenntnisse (über Fasten, Festordnung, Meßopfer, Häuserweihe und Kreuzverehrung der Christen) den Priester (an einer Stelle „Bischof") Ḥafṣ, den er als den Klügsten derer bezeichnet, die im Christentum aufgewachsen sind (Qar. 182, 183, 227, 229 „kitāb al-fiqh", 232, 233. An den drei letzten Stellen wörtliches Zitat). Einmal verweist er auch auf seinen eigenen Kommentar zu den „Vierzig Punkten" (al-arba'ūn) des Faḫraddīn ar-Rāzī († 1209 n. Chr.), wo Näheres über den metaphysischen Charakter des Wortes als göttlicher Eigenschaft stehe (Qar. 54) [1]).

Sa'īd Ibn-Ḥasan (1320).

Sa'īd Ibn-Ḥasan al -Iskandarānī: Masālik an-naẓar fī-nubūwat saijid al-bašar. Ed. and translat. with introd. and notes by Sidney Adams Weston, in: Journ. of the Amer. Oriental Soc. 24,2 (1903), 312—383.

Vgl. Goldziher (er entdeckte das Werk unter den arab. Handschriften des Grafen Landberg) in: Rev. ét juives 30 (1895), 1—23 (mit Textauszügen).

---

[1]) S. Brockelm. Lit. I 506.

M. Schwab in Rev. du Monde Musulm. 6 (1908), 625—633.
Di Matteo: Ibn Taymiyyah ..., 124—136 (Palermo 1912) (mir nicht zugänglich).

Ein alexandrinischer Jude, namens Sa'īd Ibn-Ḥasan, trat i. J. 1298 zum Islam über. Er selbst erzählt seine Bekehrungsgeschichte, wie folgt: Als ich todkrank lag, hörte ich im Schlafe eine Stimme: „Lies die Sure al-Ḥamd (= Q. 1), dann wirst du vom Tode gerettet". Als ich erwachte, bekannte ich mich vor meinem Nachbarn — es war ein rechtschaffener Muslim — zu Allāh und seinem Propheten. Als ich dann in der Moschee die Gebetsreihen der Gläubigen sah, sagte ich mir: Das ist die Gemeinde, deren Erscheinen die Propheten verkündeten. Und als der Prediger — es war Ibn-al-Muwaffaq — mit dem (hölzernen) Schwerte auf die Kanzel schlug, ging ein Schauer durch alle meine Glieder. Und als ich den Prediger am Schluß der Predigt (wie üblich) Q. 16,92 zitieren hörte und die Reihen der Gläubigen im Gebete gleich den Reihen der Engel sah, da sagte eine Stimme in mir: „Wenn sich Gott den Israeliten zweimal im Laufe der Zeit offenbarte (sc. durch Moses und Christus), so offenbart er sich dieser Gemeinde bei jedem Gebet". So wurde in mir die Überzeugung lebendig, daß ich zum Muslim geschaffen sei, und ich trat Anfang Ša'bān 697 (= Mai 1298) zum Islam über. Dann lernte ich die literarische Unübertrefflichkeit des Qorān kennen; er bringt z. B. in ein oder zwei Versen, was in der Tora zwei Lagen (kurrāsa) beansprucht, z. B. Q. 5,23, 24 (354/5). — Aus diesem Selbstbericht, — dessen Ehrlichkeit zu bezweifeln wir keinen Grund haben, — erkennt man deutlich seine sensible, mehr gefühls- als verstandesbeherrschte Natur; so ist es psychologisch verständlich, daß er nach der Bekehrung zum eifernden Fanatiker wurde. Die muslimische Stimmung der Jahrhundertwende, an der die Muhammedaner immer einen Erneuerer ihrer Religion erwarten, mag dazu beigetragen haben, seine religiösen Gefühle aufzuregen. Die unruhigen politischen Verhältnisse boten ihm, und sicher vielen seiner Glaubensgenossen, einen Anknüpfungspunkt für jene Erwartungen, die er in dem Mongolenfürsten Ġāzān Ḫān (1295—1305)erfüllt zu sehen glaubte (ed. Weston 356/7). Dieser war i. J. 1295 zum Islam übergetreten und hatte am Anfang seiner Regierungszeit eine Zerstörungsaktion gegen Kirchen und Synagogen eingeleitet; dafür belohnte ihn Gott auch nach der Meinung unsers Autors, indem er ihm i. J. 1299 den Sieg über den ägyptischen Sultan al-Malik an-Nāṣir bei Ḥimṣ in Syrien verlieh; desgleichen ist der Sieg des ägyptischen Sultans über Ġāzān i. J. 1303 bei Marǵ aṣ-ṣuffar darauf zurückzuführen, daß jener nach seiner ersten Niederlage die Kultstätten der andern Religionen schließen ließ (Sa'īd 357). Daß aber nach dem Siege die Kirchen wieder geöffnet wurden, gefiel

dem fanatischen Neubekehrten keineswegs: Der Eifer für die Sache Allāhs ergriff ihn, und er setzte sich für die Veranstaltung einer öffentlichen Disputation mit christlichen und jüdischen Theologen ein, wo er den Prophetenanspruch Muhammads aus dem Alten und Neuen Test. beweisen wollte; trotzdem der Sultan, die Muftīs und Imāme damit einverstanden waren, kam, wie er berichtet, die Sitzung doch nicht zustande (Sa'īd 357/8).

Sein Kampf gegen die jüdischen und christlichen Kirchen wird wohl auch nicht den Beifall der Regierung gefunden haben. Die von 'Omar festgelegten Beschränkungen, wonach neue Kirchen unter der Herrschaft des Islam nicht gebaut werden durften, wurden keineswegs von den Herrschern mit der Strenge durchgeführt, die der Fanatismus gewisser Theologen gewünscht hätte (s. Goldziher, l. c. 6—8). Al-Malik an-Nāṣir erließ zwar i. J. 1300 ein Edikt, in dem er in Erneuerung der Verordnungen 'Omars und späterer Kalifen den Juden und Christen schikanöse Beschränkungen im öffentlichen Auftreten auferlegte, aber von einer Beschränkung bezgl. der kirchlichen Gebäude war darin keine Rede; zudem kam jenes Edikt, wenn es auch zunächst das Signal zu einem Ausbruch der Volkswut gegen die Betroffenen und stellenweise zur Zerstörung von Kirchen wurde, sehr bald wieder außer Praxis [1]).

Diese Lässigkeit zu bekämpfen erachtete Sa'īd als seine Pflicht; aber da sein kirchenzerstörerischer Tatendrang in der Praxis nicht die gewünschte Befriedigung fand, griff er zur Feder, um ihn auf literarischem Wege abzureagieren, und zwar beendete er das Werk, laut Schlußnotiz, am 12. Rabī' I 720 (= April 1320), also 22 Jahre nach seiner Bekehrung, in der Omajjadenmoschee zu Damaskus (Sa'īd 358).

Der Hauptpunkt seiner Polemik ist, den Geltungsanspruch des Islam gegenüber den Schriftbesitzern aus i h r e n Offenbarungstexten zu beweisen; dazu stellt er 22 Muhammadprophetien des Alten Test. zusammen, meistens in arabischer Transkription des Hebräischen mit Übersetzung. Er hat sich dabei die unglaublichsten Mißdeutungen gestattet. Noch peinlicher sind seine Beziehungen zur Philosophie. Gegen Philosophen trägt er eine plumpe Feindseligkeit zur Schau; sie sind ihm die Träger der Bosheit schlechthin. So sagt er von Jeroboam, er habe sich von Ezechiel nicht bekehren lassen, „denn er war ein Philosoph" (Sa'īd 347). Zu ihren Großen gehören nach ihm auch Nimrod und Pharao, die die göttliche Würde beanspruchten (ib. 350). Ihre Lehre von der Ewigkeit der Welt würdigt er einer Widerlegung, die, wie einige verirrte Termini schwach andeuten, offenbar philosophisch gemeint ist (ib. 351/2). Nebenbei sucht er auch, die Kirchen durch Argumente gegen den von ihm sehr

---

[1]) s. G. Weil: Geschichte des Kalifen IV (1860), 270—272.

verabscheuten Bilderkult in Mißkredit zu bringen. Seine Stilistik ist kläglich, seine Redeweise breit und verworren und seine Bibelkenntnis konfus. Dies alles kennzeichnet den Verfasser als einen ungebildeten Menschen; es hinderte ihn aber nicht, von seinem Elaborat eine hohe Meinung zu haben, er bezeichnet es als das „Umfassende" (al-muḥīṭ), weil es alle Grundlagen der weltlichen und theologischen Wissenschaft umfasse (358).

Ibn-Taimīja (†1328).

Abū'l 'Abbās Aḥmad Ibn-Taimīja: Al-ǵawāb aṣ-ṣaḥīḥ liman baddala dīn-al-Masīḥ („Die rechte Antwort an die, welche die Religion Christi verfälschen"). Bd. 1—4. Kairo 1322 = 1905. (zitiert als b.-Taim.).

Ders.: Ar-risāla al-Qubrusīja. (Sendschrift an den König von Zypern). Kairo 1319 [1901[. 23 S. (zitiert als Qubr.)

Außerdem hat Ibn-Taimīja noch zwei von mir nicht benutzte polemische Werke verfaßt: taḫǵīl ahl-al-inǵīl (Ms. Bodl. II 45), das von Ludovico Marracci im Prodromus zu seinem „Alcorani textus universus" (Patavii 1698) eine ausführliche Widerlegung erfahren hat; desgleichen soll, nach einer Vermutung Cheikhos [1]), das noch nicht edierte Werk „nahǵ as-sabīl" von Ibn al-'Assāl aṣ-Ṣāfī (13. Jh.) eine Widerlegung dazu sein.

Das zweite ist: aṣ-ṣārim al-maslūl 'alā šātim ar-rasūl („Das gezückte Schwert gegen den Beleidiger des Propheten"). Haidarābād 1322 [1905].

Vgl. Steinschn., S. 32. Brockelm., Lit. II 104 (dort s. ältere Lit.) E I I 447 ff. Enc. Rel. a. Eth. VII (1914) 71.

Ign. Di Matteo: Ibn-Taymiyya ... Palermo 1912 (mir leider nicht zugänglich [2]).

Cheikho in: al-Machriq 22 (1924), 905—914.

Ibn-Taimīja ist uns als rühriger hanbalitischer Theologe bekannt. Der Kernpunkt seiner theologischen Bestrebungen ist, den unmittelbaren Anschluß an die Sunna, die kanonisierte prophetische Überlieferung, und an die „Kirchenväter" (as sālifūn) wieder zu gewinnen. Darum wendet sich sein Kampf ebenso gegen die Spekulationen der Philosophen, die mit ihren griechisch-heidnischen Gedanken die Offenbarung gefährden, wie gegen Neuerungen, die auf dem Wege über die Volksreligion in den offiziellen Islam einzudringen suchen, nämlich gegen die unter christlichen Einflüssen aufblühende Heiligen- und Reliquienverehrung. Seine Ideen verbreitet er nicht nur durch gelehrte Werke, sondern er greift auch gerne in die Angelegenheiten

---

[1]) Catal. mss. des auteurs arabes chrét. (1924), p. 12 med. des SA aus al-Machriq.

[2]) Eine diesbezügl. Anfrage an Herrn Prof. Nallino hat den Adressaten offenbar nicht erreicht.

des öffentlichen Lebens ein; seine in seiner Unbestechlichkeit geradezu heroische Gegensätzlichkeit zu den gebräuchlichen theologischen Schulen zog ihn unvermeidlich in den Kampf des Tagesmeinungen hinein und bescherte ihm überdies ein sehr bewegtes äußeres Leben, in dem wir ihn bald als geehrtenRepräsentanten seiner Religion, bald als Opfer des Volkstumultes, bald auf dem Richterstuhl, bald im Kerker sehen.

Äußere Anlässe haben ihn auch bestimmt, zu dem Verhältnis des Islam zum Christentum Stellung zu nehmen. Das oben genannte Werk „aṣ-ṣārim al-maslūl" ist eine Gelegenheitsschrift, die er im J. 1293 verfaßte, als der Christ al-ʿAssak den Propheten beschimpfte [1]).

Nachdem er i. J. 1309 aus seiner Haft in Alexandrien vom ägyptischen Sultan al-Malik-an-Nāṣir (1293—1341 mit Unterbrechungen) nach Kairo eingeladen worden war, verfaßte er dort ein juristisches Gutachten, in dem er die behördliche Schließung der Synagogen und christlichen Kirchen, soweit sie nicht nachweisbar aus der vorislamischen Zeit stammten, befürwortet [2]). Dieselbe Stellung nimmt er in seiner „Frage über die Kirchen" (mas'ala fīl-kanā'is, Pariser Ms. 2962, 2) ein. Seinem Einfluß auf den Sultan ist es auch zuzuschreiben, daß dieser i. J. 1310 der Bitte der Juden und Christen, sie gegen Zahlung von 700 000 Dirhem von der schikanösen Vorschrift der bunten Kopfbedeckung zu befreien, nicht willfahrte, obwohl er aus finanziellen Gründen nicht abgeneigt war [3]).

In einer Sendschrift an den König von Zypern (er nennt ihn in der Adresse Sarǵwān oder Sarǵwās?), in der er diesen zu milder Behandlung der muslimischen Gefangenen zu bewegen sucht, bekundet er auch seine diplomatische Aktivität, von der wir noch sonst Zeugnisse haben; so erinnert er selbst in dieser Schrift an seine Verhandlungen mit dem Mongolenfürsten Ǵāzān Ḫān i. J. 1300 bei dessen Einzug in Damaskus [4]) — das war sein gewöhnlicher Aufenthaltsort —, und an seine Vermittlung eines Gefangenenaustausches zwischen Ǵāzān und Quṭlūšāh einerseits und seinem Herrn (d. i. al-Malik an-Nāṣir) andererseits, bei dem er auch für die Freilassung der christlichen Gefangenen [5]) eingetreten sei. (Qubr. 13, 14.)

Diese Erwähnung gestattet uns vielleicht, einen terminus a quo für die Absendung der Schrift festzulegen. Der Gefangenenaustausch muß zwischen dem Sieg der Ägypter bei Marǵ aṣ-

[1]) s. Steinschn. S. 66.

[2]) s. Schreiner in: Rev. ét. juires 31 (1895), 212—217, und Schwab in: Rev. Monde Musulm. 6 (1908), 637/9.

[3]) s. Schreiner in ZDMG 52 (1898), 560.

[4]) s. darüber auch Howorth: History of the Mongols III 445.

[5]) Die christlichen Armenier und Zyprianer hatten mit den Mongolen gegen die ägypt. Mamluken gemeinsame Sache gemacht.

ṣuffar (Apr. 1303), auf den in der ṛisāla (Qubr. 14) angespielt wird, und dem Tod Ġāzāns (1305) stattgefunden haben, also ca. 1304. Wenn danach Ibn-Taimīja notwendig hat, den König von Zypern um gute Behandlung von muslimischen Gefangenen zu ersuchen, so müssen kriegerische Unternehmungen dazwischen liegen, die den Zyprianern muslimische Gefangene eingebracht haben.

Ibn-Taimīja sagt über die Herkunft der Gefangenen, zu deren Gunsten er sich einsetzt, nur, sie seien durch Überfall (ġadr) gefangen worden. Vielleicht handelt es sich dabei um Streifzüge der Zyprianer nach dem syrischen Küstengebiet, wenn uns auch sonst nichts dergleichen für diese Zeit überliefert ist. Jedenfalls dürfte frühestens das J. 1305 der untere Zeitpunkt für die Ansetzung der Schrift sein; als oberer ergibt sich das J. 1321, denn spätestens in diesem Jahre sandten die Zyprianer ihrerseits eine christliche Apologie an Ibn-Taimīja, die hier in keiner Weise vorausgesetzt wird. Die Erwähnung zweier christlicher Zeitgenossen in der risāla (Qubr. 7), nämlich des Bischofs Ibn-al-Būrī von Jerusalem und des Bischofs Ibn-al-Qaff von Damaskus [1]) bieten uns auch keine Handhabe zu einer engeren Grenzziehung, da sie sonst nicht bekannt sind.

Ich hatte schon gesagt, daß der Zweck des Schriftchens war, eine gute Behandlung der muslimischen Gefangenen zu erwirken. Der Verfasser benutzt aber gleichzeitig die Gelegenheit, für seine Religion Propaganda zu machen. Er verhüllt sogar den eigentlichen Zweck und bezeichnet es als seine Absicht, dem König [2]) die Erkenntnis der Wahrheit zu vermitteln (Qubr. 19), ja, sein opusculum soll eine Widmung an den König sein, denn er meint, ihm nichts Besseres widmen zu können als eine religiös-wissenschaftliche Konversation (Qubr. 12). Er will eben vom König nicht nur etwas haben, er will ihm auch etwas bieten, noch dazu etwas, was ihm Nutzen fürs Jenseits sein werde, während er selbst für diesen Preis ja nur diesseitige Ware wolle (Qubr. 19 Anfg.).

Die erste Hälfte der Schrift ist ganz diesem Zwecke gewidmet, erst S. 12 leitet er unvermittelt zum Anlaß über. Er legt ihm, ohne stramme Gedankenordnung, eine Reihe von Motiven vor, um ihn für seine Sache günstig zu stimmen. Er schmeichelt ihm mit dem Lobe eines gewissen Abū'l-ʿAbbās al-Muqaddasī (oder Maqdisī), der in Zypern gefangen war, dann nach einigen Schwierigkeiten losgekauft wurde (Qubr. 19) und jetzt als Über-

---

[1]) viell. ein Verwandter des bekannten christlichen Arztes dieses Namens, der i. J. 1286 in Damaskus starb, s. Cheikho, Cat. mss. des auteurs arabes chrét. (1924), Nr. 38.

[2]) König von Zypern war Heinrich II. aus dem Hause Lusignan (1285 bis 1324), aber 1307—1310 war Amaury de Lusignan, Fürst von Tyrus, der Stattnalter des Königreiches.

mittler dieser Sendschrift fungiert (21); er unterstreicht die Empfehlung der Barmherzigkeit durch Christus (17, 20), verspricht ihm für die Freilassung des Gefangenen Nutzen für Diesseits und Jenseits, er erinnert diskret daran, daß die Muslims an den Grenzen bereit stehen, daß es unter ihnen Assassinen gibt, die bereit sind, unter Einsatz ihres Lebens Fürsten aus dem Wege zu räumen (17 unten), er unterläßt auch nicht einen bescheidenen Hinweis auf seinen eigenen politischen Einfluß (13, 14).

Der durchaus praktische Anlaß bringt es mit sich, daß die theoretische Polemik gar nicht im Zusammenhang zu Worte kommt, sondern nur in Bruchstücken, deren Anwendung und Auswertung ganz dem praktischen Zweck untergeordnet sind. Darum bietet diese Schrift auch nur eine geringe Ausbeute für meine Zwecke. Aber sie ist interessant als Beispiel dafür, wie Ibn-Taimīja sich seiner Absicht, für die Glaubensbrüder etwas zu erreichen, anzupassen weiß. Er folgt der Methode des „Suavi canendum est fistula", er will dem Adressaten natürlich nur nützen für Dies- und Jenseits (19), er kommt ihm freundlich entgegen, indem er ihm sogar einen ausgeführten Gebetstext als Formular für eine Bitte um göttliche Erleuchtung zwecks Bekehrung zum Islam liefert (18/19). Aber das verführt ihn nicht, etwas von seinem muslimischen Selbstbewußtsein einzubüßen; er erinnert daran, daß die frommen Muslims Gottes Spezialfreunde sind: man müßte sich hüten vor ihrem Zorn, denn Gott lasse ihre, z. B. Rache-gebete, nicht unerhört (18). — Von theologischen Themen bietet er einen Abriß der Heilsgeschichte (3—10) und eine Charakterisierung des Islam als geometrische Mitte zwischen den Extremen (umma wāsiṭa) (11).

Die Gelegenheit zu einer nicht nur ausführlichen, sondern auch weitschweifigen Widerlegung der christlichen Lehre ergriff Ibn-Taimīja, als die Zyprianer eine Apologie an ihn sandten. Über das Datum dieses Ereignisses wissen wir nichts Sicheres; wir wissen nur, daß sie ein anderes Exemplar dieser Schrift an den Ṣūfī Muḥammed Ibn-abī-Ṭālib in Damaskus sandten, der als Datum des Eintreffens den 10. Ṣafar 721 h. (= 11. März 1321) angibt. Die Stelle bei Muhammad Ibn-abī-Ṭālib lautet: „Am 10. Ṣafar d. J. 721 h. oder 22. Mārs oder Ādār 1632 nach Alexander oder 16. Barmahāt 1037 nach Diokletian al-Qibṭī oder 17. Hordādmāh 690 nach Jezdegerd b. Šāhrijar b. Kisrā-i Anošerwān traf durch Vermittlung des trefflichen Kiljām (Guillaume?) at-Tāǧir, des Wesirs von Marqab (d. i. Qalaʿat-Marqab, Stadt an der syr. Küste gegenüber von Zypern), eine Sendschrift ein..., die die Bischöfe und Patriarchen, Priester und Mönche, die Repräsentanten der christlichen Religion und Führer der Gemeinde Christi von der Insel Zypern in zwei Exemplaren abgesandt hatten, eins für Abū'l-ʿAbbās Aḥmad Ibn-Taimīja und das zweite für den, dem sie Sachkenntnis zutrauten (d. h. an Muḥ. b.-abī-

Ṭālib)." Mba 3/4.) Ibn-Taimīja (I 19) sagt über die Herkunft der christlichen Schrift nur, sie sei aus Zypern angekommen. Daß beide Exemplare gleichzeitig abgesandt wurden, ist mir unwahrscheinlich, weil sie, wie aus den Zitaten in ihren Gegenschriften zu schließen ist, Verschiedenheiten im redaktionellen Rahmen aufweisen; das legt die Vermutung nahe, daß Ibn-Taimīja schon vor Muḥammad Ibn-abī-Ṭālib mit dieser Zuschrift beehrt worden war.

Die Antworten der beiden Damascener Theologen sind uns bekannt. Die Zyprianische Apologie (im folgenden: Apz) ist uns zwar selbst nicht überliefert, aber durch die Zitate in der Antwort des Ibn-Taimīja erhalten [1]). Dieser macht uns auch Mitteilungen über ihre Vorgeschichte. Er sagt: „Dieser Sendschrift haben sie sich schon früher bedient, ihre Gelehrten haben sie weiter überliefert, und es existieren noch alte Handschriften davon; und zwar geht sie auf Paulus den Mönch aus Antiochien (ar-rāhib al-Anṭākī), den [melkitischen] Bischof von Sīdōn zurück, der sie an einen seiner Freunde schrieb und auch sonst apologetische Werke verfaßte." (b.-Taim. I 19).

In der Tat ist sie, von einigen Zusätzen und geringen Veränderungen abgesehen, identisch mit der „Sendschrift an einen Muslim" (risāla ilā aḥad al-muslimīn) von Paul Rāhib, über dessen Zeit wir nichts näheres wissen [2]). Am Anfang derselben finden wir gleich nach der Adresse die Mitteilung von einer Reise des Verfassers nach dem Westen („nach dem Byzantinischen Reich, nach Konstantinopel, Amalfi [1]) und einen Teil des Frankenlandes sowie nach Rom"), wo er, entsprechend seinem bischöflichen Range, mit den führenden Persönlichkeiten zusammengekommen sei. — Diese Nachricht — noch mit einer Ausschmückung über die rühmliche Anerkennung, die das apologetische Werk des Bischofs bei seinen Gastgebern gefunden habe — bringt Ibn-Taimīja nicht als Zitat, sondern als biographische Notiz im Anschluß an das oben genannte Zitat (b.-Taim. I 19/20), er hat sie also offenbar in einer Handschrift der risāla des Paul Rāhib gelesen; denn in der Apz hat sie natürlich nicht getanden, da diese den persönlichen Rahmen ihrer Vorlage nicht gebrauchen konnte. Die Schrift des Paul Rāhib gibt sich als die Antwort an einen muslimischen Freund auf dessen Frage, welche Meinungen über Muhammad der Bischof

---

[1]) Dagegen gibt Muḥ. b.-abī-Ṭālib öfters den Text der christl. Schrift gekürzt oder umschreibend wieder.

[2]) Ed. Cheikho, Vingt traités théologiques, 2. éd. (1920), 15—26 (zitiert als Cheikho). Über ihre Beantwortung durch Qarāfī s. hier S. 20.

[1]) al-Malāfiṭa ist Amalfitani, nach einer Mittelung von Herrn Dr. Honigmann, der mich gleichzeitig auf Rosen in: Zapiski imperat. akad. nauk 44 (1883), 293—296. VI hinweist. Das verdient den Vorzug vor der Lesart al-Malāṭifa bei Cheikho 15,5, der dies als Moldavia erklärt. B.-Taim. I 19 bietet al-Malāfiṭa.

auf seiner — obengenannten — Reise bei den Christen kennengelernt habe.

Dieser Anlaß ist aber nur eine literarische Einkleidungsform für eine Apologie des Christentums in Gesprächsform; der Verfasser selbst übernimmt dabei die Rolle des Gegners, ohne sich mit diesem zu identifizieren, und zwar so, daß er den muslimischen Standpunkt nur referierend oder hypothetisch formuliert. Ihm antworten, laut Rahmenerzählung, die Christen, mit denen er auf seiner Reise zusammen kam.

Es ist kein lebendiges Spiel von Frage und Antwort, sondern die Frage ist nichts weiter als die stellvertretende Kapitelüberschrift, sie gibt das Stichwort, auf das dann die gewünschte Abhandlung folgt. Zum Schluß sagt der Verfasser: „Dies ist das, was ich von den Leuten, die ich kennen lernte und mit denen ich mich unterhielt, erfuhr und was sie aus eigenem Antrieb als Beweise vorbrachten. Wenn ihre Ansichten richtig sind, so sei Gott Preis und Dank, daß er die Meinungen und Lehren einander angepaßt und dem Streit zwischen seinen Dienern, den Christen und Muslims — Gott bewahre sie allesamt — ein Ende bereitet. Ist es aber anders, so möge es mir der geehrte Bruder und geschätzte Freund erklären, damit ich es ihnen mitteile und sehe, was sie davon halten; sie haben mich darum gebeten und mich zum Mittler (safīr) gemacht." (Cheikho 26).

Die Zyprianer haben nun die Schrift des Paul Rāhib vollständig übernommen und an zwei muslimische Theologen in Damaskus, den bekannten orthodoxen Ibn-Taimīja und den Ṣūfī Muḥammad Ibn-abī-Ṭālib, gesandt, um ihnen die christliche Meinung über den Islam zur Kenntnis zu geben. Ihre textlichen Veränderungen bezogen sich nur auf geringe Umstellungen und Zusätze, auf die Einarbeitung von alttestamentlichen Belegstellen [1]) und auf die Redaktion des Rahmens [2]).

Da sie es vorzogen, ihre Quelle zu verschweigen, mußten sie der Einkleidung eine andere Beziehung geben. Leider zitiert Ibn-Taimīja gerade den einleitenden Teil der Apz nicht wörtlich, sondern referiert nur darüber. Aus dem Vorhandenen ergibt sich folgendes Bild von der revidierten Rahmeneinkleidung: Die Schrift gibt sich als einen Bericht über die Glaubensauffassungen der Inselchristen. Verfasser und Berichterstatter, die im Original in der Person des Paul Rāhib [3]) zusammenfallen,

---

[1]) s. bei b.-Taim. II 41—43, 66/67 und alle christlichen Stücke von II 184 bis 241.

[2]) Apz wird wörtlich von b.-Taim. auf folgdn. Seiten zitiert: I 26 f., 237 f., 281, 284, 286, 306, 307 f., 374. II 2, 27, 34, 36, 41—43, 47, 52, 59, 61, 62, 66 f., 72, 73, 78 f., 87, 119, 157, 184, 185, 187, 188, 192, 194, 196, 203, 209, 211, 212, 213, 214, 223—225, 234, 235, 237, 240, 241, 246, 257, 264, 277 f., 285, 292 f. III 130—132, 191 f., 215 f.

[3]) Im folgdn. abgekürzt PR.

werden hier auf zwei Figuren verteilt: Der Verfasser hatte den Patriarchen von Byzanz (al-usquf daijān al-mulk ar-rūmī) um eine Darstellung des Glaubens der Christen, die im Osten und Westen, auf den Inseln des Meeres und auf dem Festlande wohnen, gebeten. Darauf veranstaltete dieser (in Zypern?) eine Versammlung der führenden Persönlichkeiten und berichtete diesen über die religiösen Anschauungen, die er bei den christlichen Inselbewohnern auf seiner Reise nach Zypern kennengelernt habe, und zwar in Dialogform, genau wie PR, indem er seine Gespräche mit den Christen wiedergibt, denen er die Einwendungen der Muslims vorlegte. Ibn-Taimīja führt die Worte dieses Berichterstatters öfters mit der anonymen Formel ein: fa-qāla al-ḥākī ʿanhum. Der Schlußpassus der Apz lautet nach Ibn-Taimījas Zitat (III 216): „Das ist's, was ich (der Berichterstatter) von den Meinungen (l. ra'j st. 'an, nach Mba 191) der Leute erfuhr, die ich kennen lernte und mit denen ich über die Muslims sprach, und [das ist] ihre eigene Beweisführung. — [Worte des Absenders = Redaktors:] Wenn das, was sie sagen, richtig ist, dann sei Gott Preis. Sonst möge unser Herr (d. i. der Empfänger) dies schreiben, nachdem man mich nun einmal zum Mittler gemacht hat."

Ein vom J. 1316 datiertes Schreiben eines Muslims an Ibn-Taimīja über die Eindrücke, die er anläßlich einer Reise nach Zypern von der christlichen Lehre gewonnen habe, — dessen Anfang Blochet aus der Pariser Handschrift Cat. de Slane Nr. 215,8 mitteilt [1]) — zeigt eine offenkundige Verwandtschaft mit Apz, so daß man an literarische Abhängigkeit denken muß. Aber Näheres ließe sich erst nach Kenntnis der Pariser Handschrift sagen.

Als den Inhalt der Apz nennt Ibn-Taimīja die Überschriften von sechs Abschnitten, die aber weder in dieser noch in seiner Antwort äußerlich als solche hervortreten: 1. Muḥammads ausschließliche Sendung zu den heidnischen Arabern. 2. Das Lob der Christen im Qorān. 3. Trinität und Inkarnation. 4. Rationale Vertiefung der Trinitätslehre. 5. Der Monotheismus des Christentums. 6. Christus als Abschluß der Offenbarung [2]). — Die Antwort des Ibn-Taimīja auf diese sechs Punkte ist weitschweifig und von vielen Exkursen unterbrochen. Er zerlegt den Text der Apz in kleine Abschnitte und legt diese seiner Antwort zugrunde.

Die universale Mission Muhammads behandelt er von I 30 bis I 237, die christlichen Qorānbewiese I 237 bis II 87, die Trinität nach ihrem spekulativen Gehalt II 87—118, 138—156, 246—256, und die Schriftbeweise für die Trinität II 119—137,

---

[1]) In: Rev. de l'hist. des relig. 37 (1898), 38/9.
[2]) b.-Taim. I 20.

228—245, die Inkarnation nach ihrem spekulativen Gehalt II 157—183, 264—276 und die Schriftbeweise für diese II 184 bis 227, die Christologie des Qorān II 277—305; dann verläßt er den Rahmen der Apz und handelt vorwiegend über die christologische Frage nach älteren Gewährsmännern, nämlich Abū'l-Ḥasan az-Zāġūnī (sonst unbekannt), Abū'l-Qāsim al-Anṣārī, Abū-Bakr Ibn-aṭ-Taijib, Abū-Ja'lā Ibn-abī'l-Farrā', Abū'l-Ma'ālī al Ġuwainī [1]), Ibn-Ḥazm und besonders Ḥasan Ibn-Aijūb, den er in ausführlichen Zitaten zu Worte kommen läßt. Nach längeren Auszügen aus den Annalen des melkitischen Patriarchen Entychius Sa'īd Ibn-al-Baṭrīq über die ersten Jahrhunderte des Christentums und die christologischen Streitigkeiten [2]) mit eingestreuten Repliken kommt Ibn-Taimīja wieder auf den Text der Apz zurück und handelt über Trinität und Gotteslehre im allgemeinen (III 130—215) und über den Charakter der christlichen und muslimischen Offenbarung und ihr Verhältnis zueinander (III 215—243). Nach der Erledigung der Apz folgen dann noch Auseinandersetzungen über die Muhammadprophetien (III 258 bis IV 38), über Bekehrungen von Christen und Juden zur Zeit Muhammads (IV 39—62) und vorwiegend über die Wunder Muḥammads als Beweis seiner Prophetenwürde (IV 62—287).

Von Gewährsmännern zitiert Ibn-Taimīja, außer den oben genannten und außer den kanonischen Traditionswerken, noch Abū-Nu'aim: „al-ḥilja" und Ibn-Sa'd: „ṭabaqāt" als Zeugnisse für die Geschichte von den Beziehungen des Königs von Aethiopien zu Muhammad (I 81), Simon Petrus „Kitāb as-sirr" und Chrysostomos über die Heiligenverehrung (I 126), den christlichen Apologeten Jaḥjā Ibn-'Adī († 974) mit einer Trinitätsanalogie (II 116), al-Ġahm Ibn-Ṣafwān und Abū'l-Ḥasan al Aš'arī († 933) als Vertreter der Lehre, daß die Allmacht die Fundamentaleigenschaft Gottes sei (II 149), Abū'l-'Abbās an-Nāšī als Vertreter der Lehre, daß die Eigenschaften von Gott im wirklichen Sinne, von den Geschöpfen nur im übertragenen Sinne prädiziert werden (II 149), und Rāzī († 1209) mit einer Kritik an der Tradition von der Erscheinung des Antichrist (II 167). Ferner benutzt er häufig die Gelegenheit, die Mystiker wegen ihrer Lehre von der Einswerdung von Gott und Mensch zu tadeln, und zitiert dabei auch Namen und Verse, z. B. aš-Šuštarī (III 76), Ibn-āl-Fāriḍ (III 190), at-Tilimsānī al-'Afīf, Schüler des Ibn-al-'Arabī (II 90, III 71, 77, 128, 191). Der häufige Rekurs auf innerislamische Gegner und schon der stattliche Umfang des Werkes legen die Annahme nahe, daß es sich dem Autor weniger darum gehandelt hat, eine praktische Bekehrungsschrift, als vielmehr eine aka-

[1]) Diese drei letzten nennt er auch I 343 als Gewährsmänner für die übereinstimmende Überzeugung der Christen und Muslims, daß die Prophetenwürde Frauen nicht zukomme.

[2]) s. Corpus Script. christ. orient., Ser. 3, t. 6 (1906), 89—130.

demische Auseinandersetzung über das muslimisch-christliche Verhältnis zu schreiben.

Die literarische Art des Ibn-Taimīja zeigt sich hier von einer wenig glänzenden Seite. Seine Darstellungsweise ist breit, weitschweifig und unübersichtlich. Den Anschein einer wohlgeordneten Gedankenfolge gibt er sich durch die Manier, seine Argumente mit Nummern aufzuzählen, doch leider verbindet er damit nicht eine logische Ordnung, sondern manche Nummern decken sich, andere sind logisch nicht koordiniert, sondern subordiniert, andere lassen eine ungezwungene Beziehung auf das Thema überhaupt vermissen.

Der Ton ist nicht aufgeregt, sondern ruhig und sachlich. Seine Redeweise ist ebenso frei von Besonderheiten wie seine Denkweise. Er zeigt sich arm an selbständigen Argumenten, das meiste ist inhaltlich schon von anderen vor ihm gesagt worden; immerhin verdient sein Werk Beachtung durch die allseitige Vollständigkeit an Kontrovers- und Beweisgegenständen und durch den Verzicht auf volkstümliche Übertreibungen und phantastisches Fabulieren, wie es seine Zeitgenossen Saʿīd Ibn-Ḥasan und Muḥammad Ibn-abi-Ṭālib belieben. Bemerkenswert ist sein langes Verweilen bei der Darstellung der Wunder Muhammads, die ihm als der wichtigste Beweis für seinen prophetischen Charakter gelten und die er ohne einen Anflug von Skepsis verherrlicht.

Als Anhang erwähne ich noch das Werk seines Schülers Ibn-Qaijim al-Ǧauzīja († 1350): Hidājat-al-ḥajārā fī aǧwibat al-jahūd wan-naṣārā („Rechtleitung der Verwirrten, zur Antwort an Juden und Christen"). Kairo 1333 [1914].

Auch gedr. am Rande von Abdarraḥmān Băčeǧī-zāde: Al-fāriq bain-al-maḫlūq wal-ḫāliq I 265—II 1119. Kairo 1322 (1904)[1]).

Es ist zum großen Teil ein Plagiat aus Ibn-Taimīja, mit Kürzungen und Zusätzen; in manchen Fragen nimmt er eine abweichende Stellung ein, z. B. ist er in der Frage der Bibelfälschung radikaler als sein Lehrer, indem er auch Evangelienstellen, die Widersprüche oder Unglaubhaftes enthalten, für unecht erklärt[2]).

Muḥammad Ibn-abī-Ṭālib († 1327).

Muḥammad Ibn-abī-Ṭālib al-Anṣārī aṣ-Ṣūfī ad-Dimišqī: Ǧawāb risālat ahl-ǧazīrat-Qubrus („Antwort auf die Sendschrift der Zyprianer").

---

[1]) Ich zitiere nach dieser letzteren Ausgabe.

[2]) Vgl. Di Matteo: Il taḥrīf, in: Bessarione 38 (1922), 240—241.

Handschr. Utrecht, Cod. ms. or. No. 40; im Leidener Katalog von de Goeje Nr. 2703 (Bd. 5, S. 273). Abschrift datiert 772 h. (1370/1), 213 S. (Zitiert als Mba.).

Vgl. Steinschn. S. 133.

Dieser Autor ist uns sonst bekannt als Geograph und Verfasser philosophischer und ṣufischer Maqāmen (s. Brockelm. Lit. II 130); hier tritt er uns nun mit einer Schrift entgegen, die eine Antwort auf dieselbe Apz ist, gegen die Ibn-Taimīja eine Erwiderung verfaßte. Das an ihn gerichtete Exemplar, dessen Eintreffen er mit genauem Datum (11. März 1321) nennt [1], scheint aber eine andere Rahmeneinkleidung gehabt zu haben als jenes. Denn in den bei Mba erhaltenen Zitaten aus der Apz, die übrigens hier, im Gegensatz zu Ibn-Taimīja, gekürzt und oft nur paraphrasiert erscheinen, aber sonst dieselben Erweiterungen gegenüber PR aufweisen, tritt an mehreren Stellen dieselbe Persönlichkeit, die er als Übermittler des Sendbriefes bezeichnet, nämlich Kiljām at-Tāǵir, der Wesir von Marqab, auch als Gewährsmann der Absender, als welche der zyprianische Klerus genannt wird, auf. Auf ihn wäre also hier die Rolle übertragen, die in der Rahmenerzählung der dem Ibn-Taimīja vorgelegenen Apz der Patriarch von Byzanz hat, d. h. die Rolle des Berichterstatters über die Glaubensansichten des christlichen Inselbewohner (Mba 67, 138, 191), aber an zwei Stellen (107, 173) werden als solche genannt „Kiljām und eine Reihe (ǵamā'a) von verständigen und gutinformierten Leuten" (107), bzw. „Kiljām und seine Gesellschaft" (..waǵamā'atu-hu), er teilt sich also mit seiner Reisegesellschaft in die Rolle des Berichterstatters. Auch der Schlußpassus lautet hier anders als bei Ibn-Taimīja [2]: „Das ist's, was wir (die Berichterstatter) von den Meinungen der Christen erfuhren, die wir kennen lernten und mit denen wir sprachen, und [das ist] ihre eigene Beweisführung. Wenn das, was sie sagen, richtig ist, dann sei Gott Preis, daß er dazu verholfen. Sonst aber möge der ehrwürdige Scheich NN so freundlich sein, es aufzuklären, damit wir es den Leuten erklären und mitteilen; denn sie haben uns darum gebeten und Kiljām zum Mittler gemacht. Großer Preis sei Gott!" (Mba 191). Hier fällt also Übermittler und Berichterstatter in der Person des Kiljām zusammen, der ja als Kaufmann für beide Funktionen geeignet war; die Absender aber sind die Bischöfe und Priester von Zypern, wie Mba in der Einleitung angibt. Bei PR ist Verfasser (= Absender) und Berichterstatter ein- und derselbe, in der an Ibn-Taimīja adressierten Apz sind Absender und Berichterstatter verschieden, und ein Übermittler ist gar nicht erwähnt. Dem Qarāfī hat der ursprüngliche Text des PR vorgelegen;

---

[1]) s. hier S. 28.
[2]) s. hier S. 30.

die Zyprianer haben den Text übernommen und etwas erweitert und umgestellt und mit zwei verschiedenen Einkleidungserzählungen ausgestattet und an zwei muslimische Theologen in Damaskus gesandt, ohne ihre Quelle anzugeben.

Was nun die Antwort des Mba betrifft, so ist es nicht ohne Reiz zu sehen, inwieweit der Ṣūfī von dem ultrakonservativen Ibn-Taimīja in seiner Stellung gegenüber einer beiden gemeinsamen theologischen Aufgabe abweicht. An Sachkenntnis ist er dem orthodoxen Kollegen unterlegen, er arbeitet gerne, statt mit Argumenten, mit rhetorischem Pathos und volkstümlichem Witz, z. B. wenn er gegen die alttestam. Trinitätsstellen der Christen sagt: Jede Auseinandersetzung darüber mit euch wäre so, wie wenn man einem, der Kenntnis der Schrift vorgibt, sagt: „Buchstabiere den Namen ʿAlī", und dieser antwortet: ʿAlī sind fünf Buchstaben, ṭ, h, m; da lächelt der Fragende und sagt: „Nun schön, du hast wohl buchstabiert, nur hast du den Buchstaben ṣ ausgelassen." (D. h. Hier ist nur überlegene Ironie am Platze). Oder es ist, wie wenn einer sagt, wenn die Sonne am Zenith steht: „Es ist der dritte Teil der Nacht. Beweis dafür ist die Abwesenheit der Sterne und die Hitze der Sonne." (Mba 142/3).

In Bibelzitaten übt er Zurückhaltung; von denen, die er aufzuweisen hat, sind ein beträchtlicher Teil apokrypher Herkunft. Auch seine geschichtlichen Vorstellungen sind vage; so versetzt er Paulus 150 Jahre nach Chr. — In der Anordnung des Stoffes hält er sich nicht streng an Apz, aber nicht in der Absicht, eine übersichtlichere Einteilung vorzunehmen. Seine Einteilung in 8 Punkte (nuqṭa) von Seite 28—52 und in 12 Abschnitte (faṣl) von Seite 52 bis 192 ist nicht ganz durchsichtig, da sie auch zwischen Zusammengehörigem eine unberechtigte Zäsur macht.

An erster Stelle behandelt er die Muhammadprophetien, im Vergleich zu Qarāfī und Ibn-Taimīja sehr spärlich, darunter auch mittelbare Zeugnisse, d. h. Bekenntnisse von jüdischen und christlichen Zeitgenossen Muhammads (8—30), dann schließen sich ohne innere Aufeinanderfolge Ausführungen an über die vier christlichen „Parteien", die neutestamentl. Kreuzigungsüberlieferung, Erlösungslehre ((31—49), universale Mission Muhammads (49—54), Definition von Islam, Inhalt des Qorān (55—60), Textüberlieferung des Alten Test., die christenfreundlichen Stellen des Qorān, Verfälschung des Neuen Test. (61—100), die allgemeine Aufgabe der Propheten, Christologie und Trinität (101—128), messianische Stellen (128—143); darauf fügt er eine Wiedergabe seiner Disputation mit einem christlichen Bischof, der dann zum Islam übertrat, ein — es handelt sich vorwiegend um das Zeugnis des Neuen Test. gegen die Gottheit Christi — (143—156); es folgen Abschnitte über die Menschwerdung, Erlösungslehre, Trinität und den Charakter der christlichen

Offenbarung (157—192). Damit ist die Antwort auf den Text der Apz zum Abschluß gekommen, er fügt aber noch anhangweise 2 Abhandlungen hinzu, einen über die fremden Elemente in der christlichen Lehre [1]) und einen andern über die islamische Ontologie (192—213).

In diesen beiden Anhängen kommt das spezifisch-Ṣūfische an diesem Werke zum Ausdruck, aber auch an andern Stellen: So in seiner Spekulation über den Begriff der raqīqa („geistiges Bindeglied", hier: „Kontagium eines bestimmten religiösen Typus" Mba 94/5) [2]), über den Begriff des Geistes (rūḥ) (169 bis 171), über die Begriffe „Geist, Seele, Vernunft" (185/6), ferner in der Hypostasierung des Nūs (ʿaql), der, da die Menschen nicht isoliert von aller Hilfe gedeihen können, bestimmt hat, daß sie miteinander leben und sich gegenseitig helfen und daß ihnen eine Offenbarung zuteil werde, damit sie nicht auf dem tierischen Niveau untergehen (101/2). Ṣūfischer Einfluß ist es auch, der ihn veranlaßt, für die Idee vom Urmenschen Interesse zu bekunden, wenn auch nach einer falschen Richtung hin, denn er schreibt sie einer christlichen Partei zu, die er gleichgeordnet neben Melkiten, Jakobiten und Nestorianern erwähnt (30/1) und deren Entstehung er, ebenso wie bei diesen, auf den Einfluß des Paulus zurückführt (157). Schließlich entspricht es auch einer ṣūfischen Liebhaberei, wenn er jedem der sechs Propheten Adam, Noe, Abraham, Moses, Christus und Muḥammad je eine Formel hymnischen Inhaltes als ihm eigene prophetische Devise zuordnet, nämlich dem Adam „lā ḥaula illa billāh" und den andern der Reihe nach „lā qūwata illa billāh", „Allāh akbar, Allāh akbar", „ṣubḥān Allāh", „al-ḥamd lillāh" und „lā ilāh illā'llāh", und für jedes dieser Stichworte herbeigeholte Erklärungen gibt, die sie mit ihren Repräsentanten in Verbindung setzen (119—121).

Wir lernen ihn also als einen Ṣūfī nicht von der alten, philosophiefeindlichen Schule, sondern von jener Richtung kennen, die, wie Ibn-al-ʿArabī, die Mystik der Begriffsspekulation kultiviert.

Anonyme Sendschrift (1455).

Risāla. Handschrift Leiden, im Cat. von de Jong u. de Goeje Nr. 2086 (Vol. IV (1866), S. 288). (= Or. 976 Warneri). 63 Bl. Abschrift vor 1043 h. (= 1643). Am Ende fehlt etwas [3]).

Hätte der Verfasser dieser Schrift seinen Namen genannt, so hätte er ihm keine besondere Ehre erwiesen, sein Nachruhm wäre nicht größer als der des Anonymus. Auch sein in dieser

---

[1]) s. hier S. 47.
[2]) s. hier S. 47/48.
[3]) Eine vollständige Handschr. s. Paris, Cat. de Slane Nr. 1463.

Handschrift zitiertes „Erlesene Werk über die spekulative Theologie“ (al-muǵtabā fī'l-kalām [1]) ist nicht bekannt.

Über die Zeit der Abfassung unterrichtet uns eine Notiz im Werke selbst: Um die Unvergleichlichkeit des Qoran hervorzuheben, sagt der Verfasser, bis heute, 859 Jahre nach der Zeit des Propheten (= 1455 n. Chr.) habe noch niemand auch nur eine Sure des Qoran an literarischer Qualität erreicht (46b). Die Schrift wurde zur Zeit Muhammad's II., des Eroberers von Konstantinopel, (1421—1471) verfaßt, und nicht nur in seiner Zeit, sondern auch in seinem Auftrage. Der Verfasser sagt darüber: „Der Anlaß zu dieser Kontroverse gegen die Christen ging von dem Fürsten unserer Zeit aus, dessen Herz Gott dem Islam öffnete und der durch ihn den Besitz von Dār-as-salām (= Konstantinopel) verlieh, und auf seinen Wunsch geschieht es auch, daß auf den Geschmack und die herkömmliche Einstellung derer, deren Bekehrung zum Islam man erwartet, Rücksicht genommen und auf subtile Feinheiten sowie ungewöhnliche und tiefergehende Formulierungen verzichtet wird, damit sie sich ihr nicht harthörig zeigen und zu ihrer geistigen Auffassung unfähig sind.“ — Und er schließt die Bitte an den gebildeten Leser (also an uns) an, ihn deswegen nicht zu tadeln (f. 3). Wir werden ihn aber doch tadeln, denn populäre Tendenz ist noch keine Entschuldigung für Gedankenarmut und nichtssagendes Gerede. Seine Kontroverse ist ein schwächliches und dürres Gerippe ohne Fleisch und Blut. Seine leere Aufzählung von Paragraphen ist nicht viel mehr als ein Stichwörterragout.

Er teilt seine Arbeit in drei Kapitel ein. Kap. 1: Über die Kontroverse zwischen Muslims und Christen, in 33 wissenschaftlichen (also doch!) und populären Fragen nebst Antwort (7b—41b); Kap. 2: Erweis der Rechtmäßigkeit der Prophetenwürde Muhammads aus seinen Wundern (42—57b); Kap. 3: Über die Leugner des Prophetentums, das sind 10 Gruppen (die Handschrift reicht nur bis zur 8. Gruppe) (57b—63).

Dem ersten Kapitel stellt er einige methodische Bemerkungen voran über die beiden möglichen Arten des Kontroversführung: entweder läßt man den Christen Fragen stellen, um diese zu beantworten, sowie es Abū-Bakr al-Bāqillānī in seiner Disputation vor dem Kaiser von Byzanz tat (s. hier S. 2) und wie er selbst im ersten Kapitel, oder der Muslim beginnt gleich mit der Darstellung der Wahrheit, wie er es im 2. und 3. Kap. tut.

Eine Aufzählung der 33 Nummern des 1. Kap. wäre nicht lohnend. Es sind die bekannten Fragen über Abrogation, universale Sendung Muhammads, Gottheit Christi, Einswerdung mit ärmlichen Antworten. Manchmal schreibt er den Christen

---

[1]) Er verweist darauf zur weiteren Information über die Wunder Muhammeds (48 b).

Behauptungen zu, die ihnen sicher fern gelegen, z. B. daß Christus einerseits angelisch (malakī) sei durch den Hauch Gabriels, anderseits irdisch (ʿunṣurī) durch seine Mutter (22), eine Behauptung, die eher zur qoranischen Christologie paßt. Bibelzitaten begegnen wir fast gar nicht, nur aus dem Alten Test. zitiert er, um die Abrogation zu rechtfertigen, einige Stellen, wo der Ausdruck „in alle Ewigkeit" nur soviel bedeute wie „für lange Zeit", nämlich Num 19, 10; Ex 21, 6; 12, 14 (11, 12). Das Neue Testament bedeckt er mit Schweigen; er spielt nur, um die Behauptung zu widerlegen, Christus sei milder, asketischer und geduldiger als Muḥammad, auf zwei apokryphe Stellen an, des Inhaltes, daß Christus wider die „Tischgenossen" (aṣḥāb al-mā'ida) und wider die Kinder fluchte, die ihm von ihren Eltern vorenthalten wurden, so daß Gott sie in Affen und Schweine verwandelte (33).

Im zweiten Kapitel formuliert er den Wunderbeweis so: „Wenn einer seine prophetische Sendung behauptet und sich die Wunder unmittelbar in Übereinstimmung mit seinem Anspruch zeigen, dann ist er ein wahrer Prophet" (42 b); er behandelt den Qorān als das Hauptwunder Muḥammads und zählt dann die bekannten Wunderlegenden auf, die er in vorbereitende Wunder, d. h. solche, die sich vor seinem prophetischen Auftreten ereignen (muʿǵizāt irhāṣīja „signa fundamentalia"), und in bestätigende, d. h. solche, die sich während seiner prophetischen Laufbahn zeigen (m. taṣdīqīja „signa confirmativa"), einteilt. — Im 3. Kapitel macht er zehn Gruppen namhaft, die die Idee des Prophetentums leugnen und erteilt diesen eine kurze Widerlegung.

Teil 2:

Die Kontroversgegenstände.

1. Abschnitt.

Die Vorstellung vom Verhältnis zum Christentum im allgemeinen.

Apologetischen Bemühungen muß immer irgendeine über die Einzelpunkte hinausgehende und sie zusammenfassende Vorstellung vom Verhältnis der causa vindicanda zur causa arguenda zugrunde liegen. Die Summe der Argumente kann nicht eine bloße Anhäufung ergeben, sie muß als integrale Größe verstanden werden in dem Sinne, daß sie durch eine Idee zusammengehalten werden, die ebenso ihr Hintergrund wie ihre innere Triebkraft wie ihr geistiges Bindemittel ist, also eben das, was sie zu einem Bilde, statt einer Sammlung von Fragmenten macht. Dieses aussprechen ist allerdings nachträgliche Reflexion. Es braucht in seinen aktuellen Verwirklichungen nicht bewußt und ausgesprochen zu sein. Aber da ich eben mit den Mitteln nachträglicher Reflexion ein Bild von Sein und Art muslimischer Apologetik zeigen will, halte ich es für passend, diese Allgemeinvorstellung vom Verhältnis des Islam zum Christentum aus der Fläche der Einzelargumente hervorzuheben. In dürren Worten gesagt, ist es das Dogma von der Verfälschung des Christentums. Seine Ansatzpunkte liegen im Qorān; aber es ist im Laufe der Zeit mit verschiedenem Inhalt ausgefüllt worden.

Während Muhammad in den ersten Zeiten seines Auftretens seine Offenbarung als die gradlinige Fortsetzung der mosaischen und christlichen Religion betrachtete, da der Gedanke an die Nähe des Endgerichtes ganz im Mittelpunkt seiner Predigt stand, und er keine Veranlassung hatte, von dieser Position aus die christliche Lehre zu bekämpfen, verlor er seine Unbefangenheit gegenüber dem Christentum mit seiner Trinitätslehre, als die absolute Einheit Gottes die dominierende Stellung in seiner Lehre erhielt [1]. Trotzdem aber hat weder Muhammad noch die islamische Theologie die heilsgeschichtliche Verbindungsbrücke nach hinten einfach abgebrochen. Vielmehr wurde die offenbare Gegensätzlichkeit zwischen den qoranischen Zeugnissen der Anerkennung und der Verwerfung des Christentums durch

[1] S. darüber Buhl in: Acta Orientalia 3 (1924), 106—108.

eine geschickte Weichenstellung reguliert: das Lob wurde dem echten, authentischen, der Tadel dem verfälschten, verdorbenen Christentum zugeleitet. So erklärt z. B. Ibn-Taimīja: Es gibt eine ganze Reihe Qoranstellen, die es als Aufgabe Muhammads bezeichnen, die Offenbarung der früheren Propheten zu bestätigen; dadurch wird allen, die der Tora und dem Evangelium vor ihrer Abrogation und Veränderung (nasḫ und tabdīl) folgten, der rechte Glaube garantiert, sie sind ahl-al-īmān walhudā. Das gilt aber nicht von denen, die einer verfälschten, oder gar verfälschten und abrogierten Offenbarung folgen. Darum hat Gott anderseits den Unglauben der Juden und Christen deutlich gebrandmarkt, weil sie ihr Buch verfälscht und den Glauben an Muhammad unterlassen haben (b.-Taim. I 308—310). Hier ist ein wichtiger Teilfaktor dieser Verfälschung hervorgehoben. An anderer Stelle betont er ein anderes auch schon im Qorān angedeutetes Element: Zwar war die Lehre Christi frei von Unglauben (širk), aber dieser hat in das spätere Christentum durch die Heiligen- und Bilderverehrung Eingang gefunden, so daß die Christen auch Ungläubige (mušrikūn) sind, und infolgedessen ist es berechtigt, daß der Qoran sie manchmal so nennt und manchmal diesen gegenüberstellt (b.-Taim. II 55—58). Das ist ein Versuch, die Grenzen zwischen dem christlichen Irrtum und der Wahrheit des Islam dogmatisch abzustecken. Dagegen ist Qarāfi geneigt, die Christen vom širk freizusprechen, wenigstens im Hinblick auf die Trinitätslehre: Er sagt, diese sei nicht širk im eigentlichen Sinne, sondern eine Art Einheitslehre im Hinblick auf die Summe (min ḥaiṯ al-ǵumla), darum treffe auf die Christen wohl die Bezeichnung der Leugnung (kufr) zu, aber nicht die des širk, die für die Götzendiener gelte (Qar. 40). Noch eine andere Stellung nimmt Muhammad Ibnabī-Ṭālib ein: An einer Stelle spricht er über die Arten des Unglaubens und unterscheidet, in durchaus landläufiger Einteilung, zwischen Ungläubigen aus voller Ein- und Absicht (mušrikūn ʿāmidūn) und solchen aus fahrlässigem Irrtum (ḫāṭiʾūn). Aber die Überschriften dieser Gruppierung sind ihrem Inhalt logisch nicht konform; denn sie haben den Grad der Willenszustimmung zum Einteilungsprinzip, der Inhalt, den er ihnen gibt, dagegen den Grad der Entfernung von dem sachlichen Gehalt der wahren Religion: er stellt nämlich zu Gruppe 1 die Heiden und Götzendiener, die keine religiöse Offenbarung und keinen Propheten anerkennen, zu Gruppe 2 diejenigen, die Gott den Einen in drei Gottheiten zerlegen, d. h. die Christen (Mba 92). Das Besondere dieser Auffassung liegt darin, daß hier der Unglaube der Christen die Zensur erhält „aus Versehen falsch“ (er erläutert dies noch durch den Vergleich mit einem Jäger, der das Wild, auf das er zielt, verfehlt), der dogmatische Gegensatz wird also hier mit einem abschwächenden Vor-

zeichen versehen, ohne daß er materiell gemildert erscheint wie bei Qarāfi, bei dem die Zensur lautet „nicht ganz falsch".

Bei diesen, wegen ihrer allgemeinen Formulierung hier hervorgehobenen Zeugnissen handelt es sich um die Bewertung des dogmatischen Charakters des christlichen Unglaubens. Zum vorzüglichsten Anlaß, sich darüber zu äußern, wurden den muslimischen Apologeten die zahlreichen Versuche der Christen, Qorānstellen heranzuziehen, die ein Lob des Christentums enthalten und sie dadurch mittelbar von der Verpflichtung, den Islam anzunehmen, dispensieren. Bei der Zurückweisung dieser Qorānbeweise, von denen ich hier nur die behandle, die ganz allgemein die Anerkennung des Christentums, nicht einer bestimmten Lehre oder Einrichtung aussprechen sollen, war der Refutant genötigt, seine Auffassung von den Grenzlinien zwischen Islam und Christentum bekannt zu geben. Darum muß ich bei diesem Kapitel über apologetische Qoranexegese etwas verweilen.

Der nächstliegende Weg, den christlichen Reklamationen der für sie günstigen Aussprüche des Qoran zu begegnen, war es, zunächst einmal ihre Belegstellen einer exegetischen Beleuchtung zu unterziehen. Den christlichen Schriftbeweisen gegenüber mußte man ja vorsichtig sein, waren doch die Christen, wie Qarāfi (42) meint, von ihrer Bibelexegese her in Fälschungen und Textentstellungen geübt. In der Tat zeugen die qoranischen Beweisstellen der christlichen Apologeten häufig von allzu kühnen Interpretationskünsten.

Ein besonders massiver Fall ist der Mißbrauch von Q. 1,5—7 „Leite uns den graden Weg, den Weg derer, denen du gnädig bist und nicht zürnst, und derer, die nicht irren!" Die christlichen Partner des Qarāfi, Muhammad Ibn-abī-Ṭālib und Ibn-Taimīja, wie auch schon Paul Rāhib [1]), ihre gemeinsame Quelle, und Kindi (141—144 = Muir 112/13), meinen, daß hier auf die drei Religionen angespielt wird: die Christen seien die, denen Gott gnädig ist (al-mun'am 'alaihim), die Juden die, denen er zürnt (al-maġḍūb'alaihim), die Heiden die Irrenden (aḍ-ḍāllūn), und der Muslim habe allen Grund zu beten „Leite mich den Weg der Christen". Die Bitte um Rechtleitung sei auch ein Beweis dafür, daß der Bittende sich im Zustande des Irrtums befinde. — Gegen das letztere Moment erinnert Qarāfi an die sprachliche Erscheinung, daß Befehl, Verbot, Gebet, Bedingung u. ä. sich immer auf die Zukunft beziehen, ohne daß damit etwas über den früheren oder gegenwärtigen Zustand ausgesagt werde. Wenn der Christ bete „O Gott, laß mich in meiner Religion sterben!" so besage das nicht, daß er zur Zeit des Gebetes nicht Christ sei (Qar. 45). Muḥ. b.-abī-Ṭālib führt drei Gründe an, warum die Muslims vor jedem Gebet um Rechtleitung bitten,

[1]) Ed. Cheikho, Vingt traités, 19 unten.

obwohl sie schon den rechten Weg haben: 1. aus religiösem Eifer; es sei Bitte um Mehr an Gnade, 2. Bitte um Bewahrung vor satanischer Irreführung, der ja die Juden und Christen anheimgefallen seien, 3. zur Förderung der inneren Sammlung (Mba 93, 94). Ibn-Taimīja weist auf die Ungereimtheit hin, daß Muhammad, derselbe, der so deutlich den Unglauben der Christen bezeugt (wie in Q. 5, 77. 19; 9, 30), gesagt haben soll „O Gott, leite uns den Weg der Christen" (b.-Ṭaim. II 79. 80). Im übrigen erklärt er, mit Heranziehung von Q. 4,71 „die, denen Gott gnädig ist" richtig als die Frommen und Gerechten, nicht als Angehörige eines bestimmten Glaubens; dagegen gehören nach ihm die Christen nach Eintritt der Abrogation und Verfälschung zu den Irrenden, wofür er eine authentische Exegese der Ḥadīṯ vorlegt (b.-Ṭaim. II 80. 81). Diese letztere Erklärung hat Muḥ. b.-abī-Ṭālib, der ja dieselbe christliche Apologie zu beantworten hat wie Ibn-Taimīja, mit diesem gemeinsam (Mba 91).

Eine ganze Reihe christlicher Qoranbeweise werden auf demselben Wege wie der aus Q. 1 abgeleitete abgestoßen, d. h. durch einfache Exegese des Literalsinnes. Qarāfi's Ehrgeiz ist es dabei, seiner Qoranexegese ein wissenschaftlich-exaktes Ansehen zu geben, während Muḥ. b.-abī-Ṭālib sich meist gar nicht auf exegetische Anstrengungen einläßt; er versteht sich mehr auf volkstümliches Pathos, z. B. tut er die christliche Inanspruchnahme einiger Qoranstellen mit dem temperamentvollen Ausruf ab: „Wenn ihr die seid, die ‚das Verborgene glauben' (s. Q. 2,2), und wenn ihr unser Buch für wahr haltet, dann saget nicht ‚Drei macht noch kein širk aus'. Gnade euch! Sonst seid ihr nicht Gläubige, wie ihr meint!" (Mba 68). Und Ibn-Taimīja's Gegenargumentation ist, seiner sonstigen klischeemäßigen Schreibweise entsprechend, meist nur eine ermüdende Aneinanderreihung von Qoranzitaten oder ein weitschweifiges Herumirren um das Thema herum.

Es ist nicht meine Absicht, hier die Repliken muslimischer Apologeten auf alle von ihren christlichen Fachgenossen vorgebrachten Qoranbeweise [1]) vorzuführen. Ich greife nur noch einige heraus. Von christlicher Seite, z. B. von Paul Rāhib (ed. Cheikho 19,10 v. u.) und seinen literarischen Ablegern, wird Q. 4, 157 „Jeder Schriftbesitzer muß an ihn (d. h. an Christus) vor seinem Tode glauben" als Aufforderung aufgefaßt, an ihrem Christentum festzuhalten. Qarāfi schlägt demgegenüber zwei Erklärungsmöglichkeiten vor, die diese Auffassung ausschließen: Alle Ungläubigen müssen an die unverfälschte Christuslehre und an seine Prophetenwürde glauben, entweder unmittelbar vor ihrem Tode, d. h. in der Todesstunde [2]),

---

[1]) Diese letzteren finden sich fast alle bei Paul Rāhib, l. c.

[2]) So auch Ṭabarī, tafsīr VI 14,30—16,4.

oder vor dem Tode Christi in der Endzeit, wenn dieser beim Erscheinen des Mahdi herabkommt [1]). Nach beiden Erklärungen, so faßt er zusammen, beweist der Vers nichts zugunsten der heutigen Christen (Qar. 42/3).

Damit hat Qarāfi die Berechtigung dieses Zitates klar zurückgewiesen. Was aber tut Ibn-Taimīja in derselben Lage? Er reproduziert zum so und so vielten Male die Theorie vom echten und gefälschten Christentum mit dem dazugehörigen Bestand an qoranischen Belegstellen, zitiert an einer beliebigen Stelle seines Redestromes sehr unbefangen den eigentlich in Frage stehenden Qoranvers (4, 157), um darauf einen Traditionsbeweis für die Einheit der prophetischen Offenbarungen zu Gehör zu bringen und dann wieder in das Geleise seines ersten Gedankens einzuschwenken und bei dieser Gelegenheit seine Kritik an der Trinitätslehre und ihren Schriftbeweisen zu erneuern (b.-Taim. II 62—66). Er hat also ziemlich viel gesagt, um einzuschärfen, daß auch hier der Glaube an die unverfälschte Christuslehre verlangt wird, aber er hat nichts gesagt, was auf die besondere Situation dieses Verses einginge, sondern ist ganz im allgemeinen geblieben [2]). Muḥ. b.-abī-Ṭālib hat dieselbe christliche Apologie vorgelegen, wie Ibn-Taimīja, aber er äußert sich zu diesem Zitat gar nicht.

Nicht schwieriger war die Antwort auf die christliche Inanspruchnahme von Q. 22,41 (s. Paul Rāhib 17, 1—3): „Wenn Gott nicht die einen Menschen durch die anderen [von Unrecht und Gewalttat] [3]) zurückhielte, so würden Klöster, Kirchen, Synagogen und Moscheen, in denen der Name Gottes häufig ausgesprochen wird, zerstört werden."

Die christlichen Apologeten legen Wert auf die Feststellung, daß hier die christlichen Klöster und Kirchen in der Wortfolge vor den andern genannt, also diesen übergeordnet werden. Zur Antwort gibt Qarāfi zunächst dem Verse folgenden Sinn [4]): Gott wendet seine Heimsuchungen von den Bösen ab um der Guten willen, und zwar, entsprechend den drei Epochen der prophetischen Offenbarung, um der Befolger des mosaischen, christlichen bzw. muhammedanischen Gesetzes willen; hätte es solche nicht gegeben, so wären auch keine Stätten der Gottesverehrung bestehen geblieben [5]); aber gemeint sind nur solche, in denen Gott nach der wahren Religion verehrt wird. Ferner

---

[1]) So auch Ṭabarī, tafsīr VI 14,1—30. Der Beziehung auf die Endzeit wird in einem Ausspruch des Abû-Ga'far bei Ṭabarī, tafsīr VI 16,8 der Vorzug gegeben.

[2]) Anläßlich einer Diskussion über die Entrückung Christi kommt er auf den Vers zurück und erklärt ihn eschatologisch (b.—Taim. II 28, 1—2).

[3]) Diese Erklärung bevorzugt Ṭabarī, tafsīr XVII 124,28—ult.

[4]) Der wirkliche Sinn ist der in obiger Übersetzung gegebene.

[5]) Nach ihm müßte man also übersetzen: „Wenn Gott nicht um einiger Menschen willen die andern schützte, so...".

weist — immer noch nach Qarāfi — der unbestimmte Artikel bei „Klöster, Kirchen..." darauf hin, daß nicht mehr als drei gemeint sind; so kann z. B. daran gedacht sein, daß die Kirchen, in denen Christus und seine Apostel Gott verehrten, den Moscheen übergeordnet sind, in denen nur das niedere Volk betet. Der Vers braucht also nicht allgemein auf alle Kirchen usw. bezogen zu sein. Schließlich dreht Qarāfi den Spieß um und beweist umgekehrt aus diesem Vers den Vorrang der Moscheen vor allen anderen Gotteshäusern: denn 1. müsse das, was in der äußeren Wortfolge des Verses dem den Untergang bezeichnenden Verbum am nächsten stehe, wohl das bei Gott am geringsten Geschätzte sein; 2. gehe in der arabischen Wortfolge bei jeder Aufzählung das niedere Glied dem höheren voran; 3. sei die häufige Erwähnung des Namens Gottes speziell auf die Moscheen bezogen. (Qar. 21—24). — Auf diese Beweisführung, ein Muster philologischer Exaktheit, war Qarāfi sicher besonders stolz. Aber er hätte sich durch einen Verweis auf den gedanklichen Zusammenhang seine Aufgabe leichter machen können. Statt dessen hält er sich an den äußeren Wortlaut, genau wie sein christliches Gegenüber, das ja auch die bloße Tatsache, daß in einer Aufzählung von Kultstätten die christlichen Kirchen am Anfang genannt werden, ohne Rücksicht auf den Sinnzusammenhang für beweiskräftig genug hält.

Ibn-Tamīja hat den Sinn des Verses anders, und zwar besser, verstanden als Qarāfi; nämlich so: Gott verdrängt die Ungläubigen durch die Gläubigen; täte er das nicht, so würden die Kirchen usw. zerstört werden; d. h. durch den kriegerischen Erfolg würden die Religionen und ihre Kultstätten geschützt. Im übrigen sagt auch er, die Wortfolge sei gerade ein Beweis gegen die Christen, denn sie sei ein Fortschreiten vom Niederen zum Höheren; demgemäß seien die Klöster die niedrigste Gattung, die Moscheen die höchste (b.-Taim. I 281—284).

Noch ein Beispiel dieser Art sei genannt. Die Christen (s. Cheikho 16 unten) nehmen Q. 3, 48b „Ich werde die, welche dir (Christus) folgen, am Tage der Auferstehung über die Ungläubigen stellen" als Zeugnis für sich in Anspruch. Demgegenüber sind sich Qarāfi (20) und Ibn-Taimīja (I 262/63) einig, daß „die, welche Christus folgen" nicht die jetzigen Christen sind, sondern die Anhänger seiner unverfälschten Lehre, also die Apostel und die andern Christen vor Einführung der Trinitätslehre und die Muslims, die jetzt die echten Christusnachfolger repräsentieren [1]). Ebenso äußert sich Ibn-Ḥazm bei demselben Anlaß (fiṣal II 75). Diese Beispiele, die sich erheblich vermehren ließen, zeigen uns, wie sich die islamische Apologetik, auch

[1]) Also eine Kombination der beiden bei Ṭabarī tafsīr III 205,2—20 genannten Erklärungen.

ohne spezielle Kontroverspunkte im Auge zu haben, das heilsgeschichtliche Verhältnis des Islam zum Christentum in genere vorstellte und wie sie sich auf Grund dieser Vorstellungen über christliche Qoranbeweise hinweghalf.

Es gab noch andere Möglichkeiten, sich der These von der qoranischen Anerkennung des Christentums zu entledigen. Manchmal werden die von den Christen zu ihren Gunsten angeführten Qoranstellen einfach summarisch durch den Hinweis auf entgegenstehende Stellen widerlegt, die jene andern abrogieren und die Bekämpfung der Christen fordern. So sind nach Ibn-Ḥazm z. B. Q. 28,55; 42,4, 14,47; 109,5 durch den Schwertvers (Q. 9,74) abrogiert [1]. Muḥammad b.-abī-Ṭālib sagt: Alle Qoranstellen, die den Schriftbesitzern und Ungläubigen Versöhnung und Frieden anbieten, sind abrogiert (mansūḫ al-ḥukm) durch den Schwertvers Q. 9,74 (Mba 98). Ähnlich äußert sich Qarāfi: Der Prophet hat zwar am Anfang seiner Tätigkeit Versöhnung und Inruhelassen (mutāraka) verkündet, was noch gar keine Billigung einschließt; aber als der Islam erstarkt war, befahl Gott dem Propheten den Kampf in Q. 9,74; und dieser Vers abrogiert etliche zwanzig andere (Qar. 39).

Und gerade diese etlichen zwanzig herauszugreifen, war natürlich eine christliche Willkür, die die muslimischen Apologeten nicht unbemerkt konnten durchgehen lassen, obwohl sie es mit ihren Bibelzitaten nicht besser machten. Sie verlangen, daß der Christ den ganzen Qorān annehme, wenn er ihn schon überhaupt als Beweismittel benutze. Aber die christliche Apologetik hat diesen Einwand gekannt, sie hat zu seiner Widerlegung das Bild vom Schuldschein gebraucht, der den Vermerk trägt „Schon bezahlt“: wie hier ein Teil des Inhaltes durch einen andern für ungültig erklärt werde, so werde auch der größte Teil des Qorān durch einige Stellen aufgehoben, die das Christentum anerkennen und dadurch den Islam überflüssig machen und die Christen von der Pflicht, den übrigen Qorān anzunehmen, dispensieren; denn eine quittierte Rechnung brauche man nicht noch einmal zu bezahlen. —

In diesem Sinne findet sich der Vergleich bei PR (23,5 ff.), und so wird er auch in Apz gestanden haben, denn Ibn-Taimīja zitiert ihn zwar nicht wörtlich, aber er beantwortet ihn. Er sagt: Es ist schon richtig, daß der Gläubiger kein Recht mehr hat, etwas einzufordern, wenn er die erfolgte Bezahlung zugibt; aber anders steht es mit den Aussagen eines Propheten; denn diese erhalten durch die Autorität Gottes absolute Geltung und gestatten keine profanen Analogien; die göttliche Sendung schließt die Garantie der Aufrichtigkeit ein (b.-Taim. II 258/59).

[1]) Bajān an-nāsiḫ wal-mansūḫ, gedr. am Rande von Fīrūzābādī, tanwīr al-miqbās (Kairo 1926), S. 353/4. 362—65. 396.

Mit einer anderen Wendung steht der Vergleich mit dem Schuldschein in der christlichen Schrift, die Qarāfi zu widerlegen unternimmt [1]). Hier sagt der Christ: Wenn wir manches aus dem Qorān zitieren, so gilt deswegen noch nicht das übrige für uns; denn er ist gleich einem Schriftstück, das der Gläubiger vorweist, auf hundert Denare lautend, und darin geschrieben steht „„er hat schon bezahlt"; denn das nützt dem Schuldner nichts (Qar. 57 med.). — Hier ist also der Vermerk „Schon bezahlt" das Bild für die Stellen des Qorān, die die christliche Lehre abrogieren, und der christliche Autor bezweifelt, daß der Qorān legitimiert ist, seine eigene Schuld zu quittieren; dagegen ist bei PR der Schuldner der Christ, und die Worte „Schon bezahlt" entsprechen den christenfreundlichen Stellen. — Darum verteidigt Qarāfi die Rechtsgültigkeit des Quittungsvermerkes, während Ibn-Taimīja sie nur mit Zeichen der Verlegenheit anerkennt, um sofort ihre Übertragung auf den Bereich der Offenbarung für unzulässig zu erklären. Aber beide wollen sagen, daß die Christen zur Annahme des ganzen Qorān verpflichtet sind; denn die Verfälschung ihrer Religion gestattet ihnen nicht, bei dieser zu verharren.

Das Dogma von der Verfälschung des Christentums, das ich als den Generalnenner aller Einzelpolemik bezeichnen möchte, hat auch eine eschatologische Ausprägung gefunden in dem Prophetenausspruch von der Wiedererscheinung Christi in Damaskus, der von den Polemikern mehrfach benutzt wird (b.-Taim. I 182, Qubr. 22, Anon. Leiden 33b, Qaij. hid. II 43). Demnach soll Christus vom Himmel her auf das Weiße Minaret im Osten von Damaskus herniedersteigen, das Kreuz zerbrechen, das Schwein töten und den Antichristen besiegen [2]). — Hier wird also der echte Christus gegen den verfälschten, Christus gegen das Christentum ausgespielt, es ist die eschatologische Projektion jenes Dogmas von der mit Neuerungen infizierten Religion (dīn mubtada', b.-Taim. I 22) des Christentums. Sujūṭī († 1505) hat in einer besonderen Abhandlung (al-i'lām bi-ḥukm 'Īsā 'alaihi's-salām) die Frage behandelt, nach welchem Gesetz Christus bei seiner Wiederkunft richten werde, und sich für das Gesetz Muhammads entschieden [3]).

Über den verschiedenen Inhalt, mit dem man jenen Vorwurf ausstattete, brauche ich hier nur Andeutungen zu machen, da die in den folgenden Abschnitten behandelten Kontroverspunkte eben diesen Inhalt ausmachen. Schon innerhalb des Qorān hat der Vorwurf konkreten Inhalt, er bezieht sich auf

---

[1]) Obwohl sie sonst identisch ist mit PR bei Cheikho.

[2]) Nachweise s. Wensinck: A handbook of early Mohammedan tradition (Leiden 1927), 113 a.

[3]) S. Steinschn.-S. 24.

die Bibelfälschung, Vergöttlichung Christi und die Annahme religiöser Autoritäten (arbāb) neben Gott und den Propheten. Wie sich im Laufe der Zeiten der konkrete Inhalt immer mehr aufgefüllt und spezifiziert hat, wird in den folgenden Abschnitten gezeigt werden. Nur eine Art religionsgeschichtlicher Betrachtung des Christentums soll hier wegen ihres allgemeinen Charakters Platz finden. Muḥammad Ibn-abī-Ṭālib sagt ungefähr so: Christus legte mit dem Licht seiner himmlichen Erkenntnis die vier Irrlehren seiner Zeit bloß, nämlich die der Ṣābier, Juden, Dualisten und Philosophen, und brachte demgegenüber die tiefere mystische Gotteserkenntnis. Manche wurden dadurch zu wahren Mystikern; manche aber vergröberten seine geistige Lehre, sie nannten das Körperliche (al-mabānī) die Erscheinungsformen des Geistigen (maẓāhir al-ma'ānī). Andere waren unentschieden, sie bekannten sich zur „waqfa" (Stehenbleiben statt Fortschreiten, Aufschub der Entscheidung, Unentschiedenheit), darum kam in diesen wieder das Alte zum Durchbruch, bei ihnen hat sich der Einfluß der Sābier eingeschlichen (سَرَتْ فيهم رقيقة الصابية), indem sie mehrere Götter und Götzenbilder verehren (Trinität, Bilderkult); andere sind von der raqīqa des Dualismus infiziert, indem sie von zwei Willen und zwei Naturen [in Christus] sprechen und sich mit zwei Fingern bekreuzen; bei andern schimmert die monotheistische Tendenz noch durch, indem sie Gott als den einen in der Benennung, aber dreigeteilt in der Erscheinung (ilāh wāḥid fī't-tasmija mutallat fī'l-kinna) lehren und diese Dreiheit als „Ding, Leben und Wort" (šaj', ḥaijāt, nuṭq) umschreiben. Andere wieder haben eklektische Tendenzen und nehmen ihre Zuflucht zur Philosophie. Am schlimmsten aber sind die, bei denen die raqīqa des Judentums weiterwirkt, von denen sie den groben Anthropomorphismus übernommen haben; er zeigt sich bei ihnen in der Lehre von der Fleischwerdung (des Logos), in der sie Ewigkeit und Zeitlichkeit nicht auseinanderhalten und das Absolute nicht vom Kontingenten unterscheiden (Mba. 192—196). Dazu ist die Definition von raqīqa zu vergleichen, die er an anderer Stelle gibt, wo er davon spricht, daß die Muslims um Reinerhaltung vor Infektion der raqīqa naṣrānīja beten: „Raqīqa"[1]) ist die den Menschen gemeinsame und durch die Jahrhunderte fortwirkende religiöse (oder überhaupt seelische) Anlage, die immer ganz bestimmte Typen von Religionen schafft (معنى الرقيقة هو انطباق قلوب المتأخرين على ما كانت عليه المتقدمين(!) من العقايد والديانات والميل الى شى دون شى

[1]) eigtl. „feiner Faden". Bei Sprenger, Dictionary 582: wāsiṭa laṭīfa „subtiles Mittelglied".

فياتي الرجل المتاخر على مثل ما كان عليه المتقدم من طبع
و جبلّة وخير وشر وعلم وعمل وادراك لمعانٍ دون غيرها).

Dieses Nebeneinanderlaufen der verschiedenen religiösen Richtungen, während die Wahrheit der Offenbarung doch nur eine ist, vergleicht er dann mit dem Nebeneinander verschiedener Pflanzen, die ein und derselbe Regen und ein und derselbe Erdboden hervorsprossen läßt; so wie auch die einzelnen Pflanzen beim ersten und zweiten und jeden folgenden Regen denselben, aber jede ihren eigenen, Entwicklungsgesetzen folgen, so vertreten die verschiedenen religiösen Anlagen und Ansätze immer dieselben Typenbildungen, und zwar jede ihre eigene. In diesem Sinne spricht er von einer raqīqa naṣrānīja, jahūdīja, maġūsīja, ṣābīja, falsafīja, wāqifīja (Mba. 95/6)[1]. —

Es wäre noch darüber zu handeln, an welchem geschichtlichen Ort man sich den Prozeß der Verbildung der christlichen Lehre verwirklicht gedacht hat. Die Meinungen darüber mußten zusammenfallen mit den Vorstellungen von der geschichtlichen Entwicklung des Christentums, darum waren sie verschieden nach dem Maße des historischen Interesses und der Information über christliche Kirchengeschichte. Wir lesen nichts darüber bei Hāšimī, ʻAlī Ṭabarī und den Späteren, die nur Teilgebiete der Polemik behandeln. Ibn-Ḥazm, dessen polemisches Interesse vorwiegend der Bibel zugewandt war, beschränkt sich darauf, die Verfälschung schon in den Evangelien mit ihren Ungereimtheiten und Widersprüchen dokumentiert zu sehen. Die Evangelisten sind ihm die Verderber der christlichen Religion; auf ihre trüben Quellen geht alle christliche Irrlehre zurück (fiṣal II 24). Dagegen liefern uns die drei Polemiker, die von einer breiteren Basis als die andern an ihre Aufgabe herangetreten sind, Qarāfi, Ibn-Taimīja und Muḥammad Ibn-abī-Ṭālib, auch Beispiele für die muslimischen Vorstellungen von der historischen Verwirklichung der Umbildung und Verfälschung im einzelnen.

Um ein objektives Bild von der christlichen Kirchengeschichte bemüht sich am meisten Ibn-Taimīja. Er beweist das durch ausführliche Inhaltsangaben und Zitate aus den Annalen des melkitischen Patriarchen Eutychius (Saʻīd Ibn-al-Baṭrīq) (b.-Taim. III 4—118); der Haupteindruck allerdings, den er aus Eutychius gewinnt, ist der, daß die christliche Religion nicht von Christus herrührt, sondern von den Neuerungen, die eine gewisse Gruppe gegen den Widerstand der andern durchgeführt hat (b.-Taim. III 116). Eine von den Neuerungen

[1]) Nicht im „religionsgeschichtlichen", sondern im metaphysischen Sinne spricht Ibn-al-ʻArabī († 1240) von einem „Röhrensystem von Mittelgliedern" (anābīb ar-raqā'iq), s. H. S. Nyberg: Kleinere Schriften des Ibn-al-ʻArabī (Leiden 1919), S. 72 Anm. u. S. 5 im arab. Text.

christlicher Theologen ist ihm das Glaubensbekenntnis, das die 318 [Konzilsväter von Nicaea] zur Zeit des Königs Konstantin festlegten (b.-Taim. I 118 f.).

Daß die Zeit Konstantins einen Wendepunkt in der Geschichte der Christlichen Kirche bedeutet, darüber sind die Muslims unterrichtet, ja mit ihm lassen sie überhaupt erst das Christentum in das Licht der Geschichte eintreten; vorher hat es im Dunkel des Ghetto ein Schattendasein geführt, erst Konstantin hat dem starren Körper „öffentliches Leben" eingehaucht, als er, wie Mba. (21) sagt, durch Engel, Zeichen und Kreuze seine Feinde besiegte; er hat die Verderbnis der christlichen Lehre auf dem ersten Konzil kanonisiert, indem er den in den Evangelien genannten Parakleten als den Heiligen Geist ausgeben ließ (Mba. 22), er hat nach Qarāfī (176), der ihn übrigens 233 Jahre [1]) nach Christi Himmelfahrt leben läßt, die erfundene Geschichte von der Kreuzigung Christi aus Gründen der Staatsraison eingeführt [2]).

Nach Qarāfi und Mba ist der schlimmste Verderber der christlichen Religion Paulus. Qarāfi (171) nennt ihn geradezu den bösen Geist der Christen (iblīs ʿalā-'n-naṣārā). Er kommt anläßlich der christlichen Abrogation der Beschneidung auf die Rolle des Paulus zu sprechen. „Paulus hatte vor, so sagt er (183), euch Christen aus der [geoffenbarten] Religion herauszuziehen, wie man ein Haar aus dem Teig zieht". Er bekämpfte, nach ihm, zunächst offen das Christentum, aber das genügte ihm nicht, er griff zur List, indem er äußerlich das Evangelium annahm und, nachdem er sich durch eine angebliche Vision Christi Autorität verschafft hatte, daran ging, das Christentum von innen her zu degenerieren; um den Eindruck zu erhöhen, setzte er sich die Gloriole des Martyrers auf: eines Tages erklärte er, Christus sei ihm erschienen und habe ihm befohlen, am nächsten Morgen sich selbst am Fuße des Berges als Opfer für ihn darzubringen. Beim Abschied von den drei christlichen Königen übergab er jedem von ihnen in Privataudienz ein Geheimnis als göttliche Offenbarung, nämlich dem ersten, daß Christus der Sohn Gottes sei, dem zweiten, daß Maria Gottes Ehegattin, und dem dritten, daß Gott zu dreien sei. Bei Morgengrauen trat er dann, mit einem Opfergewand angetan und einem scharfen Messer bewaffnet, aus seiner Zelle und ging an den Fuß des Berges; dort brachte er sich mit eigener Hand als Opfer dar, während das Volk ihm zusah; darauf entstand ein Streit um seine sterblichen Überreste unter den Königen, schließlich entschied man sich, seinen Leichnam zu verbrennen und sich in die

---

1) So MsG 64 a. Der Druck sagt: 90 Jahre.
2) s. hier S. 70 oben.

Asche zu teilen. Als dann die drei Könige, jeder die ihm anvertraute Offenbarung verbreiteten, erhob sich ein innerer Zwist unter den Christen (Qar. 171—173). Eine Anspielung auf diese Fabel macht Ibn-Ḥazm; er sagt, I. Cor. 1,22—25 sei ein Beweis für die Behauptung der Juden, daß Paulus in ihrem Auftrage sich zum Zwecke der verborgenen Irreleitung bei den Christen eingeschlichen habe (fiṣal II 71 unten). — Eine ähnliche Geschichte von Paulus, dem verborgenen Verderber des echten Christentums, hat E. G. Browne aus Tustarī's persischer Version der Qiṣaṣ al-anbijā' („Prophetengeschichten") eines sonst unbekannten Abū'l-Ḥasan Ibn-al-Haiṭam aus einer mit 731 (= 1330 n. Chr.) datierten Handschrift mitgeteilt und dabei auf die parallele Geschichte vom jüdischen König und seinem Wesir in den Meṯnewī des Ǵalāl-addīn Rūmī († 1273) hingewiesen [1].

Qarāfi bietet noch eine andere Version zur Auswahl: Hier ist Paulus ein jüdischer Fürst, der, um die Macht der Christen zu zerstören, sein Reich verläßt und zu den Christen geht und ihnen erzählt, Christus sei ihm erschienen und er, Paulus, habe ihm versprochen, zu ihrer Partei überzugehen. Die Christen glauben ihm und tun alles, was er befiehlt. Er läßt sich ein Haus bauen und Asche darin ausstreuen (Zeichen der Askese!). Er verführt sie durch die Autorität vorgespiegelter Traumerscheinungen zur Annahme der Gebetsrichtung nach dem Osten, er lehrt sie rituellen Laxismus nach der Parole „Alles, von der Fliege bis zum Elefanten, ist freigegeben". Eines Tages offenbarte er dem Ja'qūb, Nasṭūr, Malkūt und Mu'min die Gottheit Christi und die Trinität. Darauf spalteten sie sich in vier Parteien. Die Partei des Mu'min empörte sich gegen die Erfindungen des Paulus und wurde auf dessen Anstiften von den andern nach dem Norden vertrieben, wo sie bei den Juden Aufnahme fand; später sind dreißig von ihren Nachfahren Muslims geworden (Qar. 173—175). — Diese Fabel hat schon M. Horten aus Isfarā'ini († 1078) bekannt gemacht [2].

In beiden Versionen ist die Sektenspaltung der Christen ein Werk des Scheinchristen Paulus, der das Christentum durch Irrlehren mit wohlüberlegter List verdirbt. Die Fabel wird wohl aus antipaulinischen judenchristlichen oder Markionitenkreisen stammen. In der ersten Version hat sich die antipaulinische Tendenz mit Motiven der Heiligenlegende sehr merkwürdig gemischt, Paulus erscheint nicht nur als Betrüger, sondern auch als Asket. Die zweite Version dagegen hat für diese Komponente nur einen schwachen Ausdruck in der Erwähnung seines asche-

---

[1] In: Islamica 2 (1926), 129—134.

[2] Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam (1912), 104.

bestreuten Hauses, aber als Hauptmotiv erscheint deutlich religiöse Gegnerschaft, ferner ist die ätiologische Tendenz zur Erklärung der christologischen Richtungen deutlicher ausgedrückt, dabei weist die Einführung des Mu'min auf islamische Redaktion hin. Leider kann ich die Quellen des Qarāfi nicht nachweisen; er erklärt von der zweiten Version, sie aus muslimischen und christlichen Historikern (mu'arriḫūn) zu kennen. Der Religionsverderber in der Gestalt des falschen Neubekehrten scheint übrigens ein beliebtes polemisches Motiv zu sein; denn auf der Gegenseite stellt der Christ Kindī den Einfluß des nestorianischen Mönches Sergius auf Muhammad und den der beiden Juden ʿAbdallāh Ibn-Salām und Kaʿb-al-Aḥbār auf ʿAlī in ähnlichem Sinne dar [1]).

Eine verwandte Überlieferung gibt Muḥammad Ibn-abī-Ṭālib wieder; sie dient ebenfalls zur Erklärung der vier christologischen Parteien, aber stellt Paulus als Verderber des Christentums bona fide, nicht als Betrüger dar. Danach lebte Paulus ca. 150 Jj. n. Chr.; er bekehrte sich zum Christentum, ging dann nach Rom und zog sich auf ein Jahr in einen Tempel zurück, wo ihn vier christliche Theologen bedienen; jedem von ihnen teilte Paulus eine besondere göttliche Offenbarung ,mit: dem einen, Christus sei Gott mit einer Natur und einem Willen; dem zweiten, Christus und seine Mutter seien zwei Gottheiten, die zur Erlösung des Menschen auf Erden erschienen, Christus sei mit zwei Naturen und einem Willen ausgestattet; dem dritten, Gott habe 3 Personen, Eigenschaften und Proprietäten, nämlich Vater, Sohn und Hl. Geist; dem vierten, Gott habe im Urmenschen (al-insān al-qadīm) die Gestalt des Weltalls (ṣūrat al-ʿālam) angenommen, und Christus sei sein Abbild (nusḫa „Duplikat"), und zwar, wie das Zusammengesetzte, Umfassende (d. h. das Universale), ein großer Kreis und ein alles zusammenfassender Punkt (k'al-murakkab al-muḥīṭ dā'ira ʿuẓmā wa-nuqṭa ǵāmiʿa). Jeder von den vieren verbreitete nun seine Offenbarung, und so entstanden vier „Sekten". Nach einem weiteren Jahr der Verborgenheit führte Paulus noch einige liturgische Neuerungen ein, nämlich Messopfer, Bilder- und Kreuzverehrung (Mba 156—158). — Es ist nicht zu verwundern, daß gerade der Ṣufī Mba für die Theorie vom Urmenschen Interesse hat, aber warum läßt er die durchaus ṣūfische Lehre [2]) als Paulinische Fälschung erscheinen?

Solche fantastischen Vorstellungen haben den muslimischen Polemikern Gelegenheit geboten, der christlichen Religions-

---

[1]) s. Kindī (Lond. 1912), 85—87. Muir 70.

[2]) S. M. Horten: Die Philosophie des Islam (1924), 156—164. — H. Nyberg: Kleinere Schriften des Ibn-alʿArabī. (1919), 103 ff. — R. A. Nicholson: Studiès in Islamic Mysticism (Cambr. 1921), cp. 2.

fälschung einen historischen Ort zuzuweisen. Aber auch Autoren, die ein zuverlässigeres Bild von der christlichen Kirchengeschichte hatten, waren darum nicht in Verlegenheit. Das Christentum späterer Jahrhunderte war eben nicht mehr die einfache Predigt Jesu, ebensowenig wie die islamische Religion sich mit der Predigt Muhammads deckt. Aber der historische Sinn ging dem islamischen Mittelalter ebenso ab wie dem christlichen. Es genügte ihnen ein kurzer Blick auf die Geschichte der Konzilien, um Belege für ihre These zu finden. Dort sehen sie die christlichen Theologen unter Streit und gegenseitiger Verketzerung mit der Anfertigung der göttlichen Offenbarung beschäftigt. Ḥasan Ibn-Aijūb betont als besonders schlimm an der christlichen Uneinigkeit, daß sie sich selbst auf die Grundlehren der Religion erstrecke, während andere Religionsgemeinschaften nur über abgeleitete, sekundäre Lehren (furū') verschiedene Meinungen hätten, aber sich wenigstens über ihren Kultgegenstand (ma'būd) und die Grundlehren (uṣūl) einig seien (bei b.-Taim. III 2).

Anonymus Adillat gibt einen, in der Handschrift nur lückenhaft erhaltenen Überblick über die ersten Konzilien bis zum Quinisextum 692, das bei ihm als das 10. Konzil zählt, und gewinnt daraus die Kenntnis, daß die Führer der christlichen Religion sich gegenseitig verketzern, Irrtümer begehen, das Ewige mit dem Geschöpflichen vermengen, den heiligen Büchern und Prophetien widersprechen und jeder sich eine willkürliche Gotteslehre zurecht macht (18—19 b. 94—96). — Desgleichen stellt Qarāfi fest, daß die christlichen Führer immer wieder nach einer Weile verwerfen, worüber sie sich eben geeinigt; sie folgen den Einflüsterungen ihrer Bischöfe statt den Botschaften ihres Herrn (Qar. 4). Ibn-Taimīja sagt einmal bei Behandlung der Christologie: Wenn zehn Christen zusammenkommen, haben sie elf verschiedene Meinungen (II 306 med.).

Dies ist das Bild, das die muslimischen Apologeten von der christlichen Kirchengeschichte und der Entwicklung der christlichen Lehre sich machen und das ihnen Material bietet, das Dogma vom verfälschten Christentum auch aus der Geschichte zu beweisen. Sie verweisen auf die Uneinigkeit, sie nehmen bestimmte Persönlichkeiten, Paulus und Konstantin, als Hauptakteure der Verfälschung und führen in religionsgeschichtlicher Betrachtungsweise christliche Lehren auf außerchristliche Einflüsse zurück. — Das alles sind Beweise, die sie der inneren Entwicklung des Christentums entnehmen, aber auch rein äußeres Werden dient ihnen zur Bekräftigung ihrer These. Überall, wo Islam und Christentum zusammenstoßen, finden sie den Islam als Sieger. Das ist ein Zeichen der göttlichen Erwählung. Schon Muhammad hat ja gesagt, daß Gott seinen Propheten und seiner Religion hilft.

Darum wird der Erfolg als Beweis für die Wahrheit des Islam gebucht. Diese pragmatische Geschichtsbetrachtung ist gewiß Ausdruck einer naiven Selbstsicherheit, aber sie führt auch leicht zu pharisäerhafter Überheblichkeit und verkennt die Entwicklungsgesetze der Geistigen, auf das man nicht mechanisch das Prinzip vom survival of the fittest übertragen darf. Im Alten Testament ist dieser primitive Pragmatismus durch das Ethos der Propheten überwunden worden, aber im Islam wird unbedenklich der äußere Erfolg als Kriterium innerer Wahrheit benutzt. Allerdings läßt sich dieses Prinzip nicht gut ohne Geschichtsfälschung auf das Verhältnis zum Christentum anwenden. So entsteht meistens eine ebenso einfache und übersichtliche, wie unwahre Schwarz-Weißmalerei, wie sie nun einmal zu den bewährten Methoden der Apologetik aller Richtungen gehört.

ʿAli Ṭabarī widmet diesem Thema ein besonderes Kapitel (cp. 7) mit der Überschrift „Der Sieg des Propheten, ein Beweis für seine Prophetenwürde.“ Einleitend gesteht er, früher als Christ hätte er dies nur für eine relative, nicht beweiskräftige Größe gehalten. Aber er bemüht sich, diese Reminiszenz aus seiner besseren Vergangenheit zu übertönen. Er findet den Erfolg Muhammads um so wunderbarer, als er arm, verwaist und allein war und Abkehr von der Welt, Genügsamkeit und strenge Gerechtigkeit predigte. Darum könne der Sieg des Islam nur wunderbaren Ursprunges sein, er müsse von Gott oder vom Satan kommen; der Satan aber werde im Qorān ausdrücklich verdammt, ergo sei der Erfolg des Islam von Gott (Tab. 50—54).

Ibn-Ḥazm entwirft folgendes imponierende Bild: Die Israeliten unter Moses lebten in Bedrückung, Christus hatte nur ein kleines Häuflein Anhänger, Muhammad aber gelang es, ein ganzes Volk, das bisher an Gehorsam und einheitliche Führung nicht gewöhnt war, zu disziplinieren und zum freiwilligen Gehorsam zu bringen, obwohl er illiterat und nie über die engere Heimat hinausgekommen war (fiṣal II 88—90).

In diesen Fällen wird der Erfolg Muhammads unter den Arabern hervorgehoben und offenbar als missionarischer Erfolg gedacht. Aber auch der Erfolg des Schwertes gilt als göttliches Zeichen. So sagt Ibn-Qaijim al-Ǧauzīja in einem Disput mit einem gelehrten Juden, über den er Hidāja II 14/15 referiert: Wenn ihr Muhammad verwerfet, weil er ein Tyrann ist, der die Menschen mit dem Schwerte zwingt, so schmähet ihr Gott. Denn entweder müßt ihr sagen, Gott hätte nicht Macht gehabt, diese Gewalttaten zu verhindern; dann schreibt ihr Gott Schwäche zu; oder ihr sagt, Gott hätte die Macht gehabt, so ergibt sich, daß Gott es ist, der Muhammad Ehre und Sieg verliehen. Da mußte, nach Ibn-Qaijim, der Jude zugeben, daß Muhammad wahrer Prophet sei.

Ibn-Taimīja behandelt innerhalb seines Wunderbeweises für Muhammad als sechste Art der Wunder oder Zeichen (ājāt) die Bekundungen der göttlichen Hilfe (ta'jīd-allāh) in der Bekämpfung seiner zahlreichen Feinde u. a. (b.-Taim. IV 200—223). Auch ihm gilt also der äußere Erfolg als ein Zeichen der göttlichen Berufung und Wahrheit (vgl. ib. III 231—33).

Qarāfi konstatiert den Erfolg des Islam auf einer andern Ebene. Er findet die Wahrheit auch durch die Überlegenheit der islamischen Wissenschaft gekennzeichnet. Im Anschluß an Q. 3,106 „Ihr seid die beste Gemeinde, die je unter den Menschen erstanden" weist er voll Stolz auf die Fruchtbarkeit der islamischen Wissenschaft hin: In keiner Religion sind soviel wissenschaftliche Bücher verfaßt worden wie bei uns. Ein einziger Gelehrter von uns wiegt die ganze šarī'a der Schriftbesitzer auf. Auch der stoffliche Umfang der islamischen Wissenschaft ist größer. Das liegt natürlich daran, daß die Muslims begabter sind als die andern, aber dieses Lob trifft letzten Endes die šarī'a (Offenbarung und religiöses Gesetz) des Islam, denn „ist die Frucht edel, so auch der Fruchtspender" (Qar. 64/65).

Abschn. 2: **Die Offenbarungsschriften.**

a) Der Vorwurf der Bibelfälschung.

H. Hirschfeld: Muhammadan criticism of the Bible, in: Jewish Quarterly Review 13 (1901), 222—240.

Ign. di Matteo: Il „taḥrīf" od alterazione della Bibbia secondo i musulmani. in: Bessarione 38 (1922), 64—111; 223—260. (dort s. auch ältere Lit.).

Ders.: Le pretese contraddizioni della S. Scrittura secondo Ibn-Ḥazm [P. 1.], in: Bessarione 39 (1923), 77—127.

Das Allgemeinbild, das islamische Polemiker vom Verhältnis ihrer Religion zum Christentum hatten und als das ich das „Dogma" von der Verfälschung des Christentums bezeichne, braucht nicht ausdrücklich immer in seiner Funktion als Dominante aller Polemik von ihnen herausgehoben zu sein. Aber es zeigt sich als solche bei jedem Einzelfall polemischer Argumentation im Hintergrunde, mag sie nun biblische, dogmatische oder kultische Gegenstände behandeln.

Aus historischen Gründen beginne ich mit der Darstellung der biblischen Kontroverse. Denn diese spielt schon früh eine entscheidende Rolle, wenn auch nicht immer in ihrer negativen Form als Vorwurf der Bibelfälschung, so doch in ihrer positiven Form, wie bei 'Ali Ṭabarī, als biblischer Beweis für Muhammad.

Man konnte die Verderbtheit des Christentums und damit die Notwendigkeit der Reformation Muhammads nicht gründlicher dartun, als wenn man jene schon in seinem Quellgrund, in seinen

religiösen Urkunden nachwies, es gleichsam schon mit der Muttermilch seines Kindesalters das Gift einsaugen ließ. Dessen ist sich schon Ibn-Ḥazm bewußt, wenn er sagt: Wenn wir die Verderbtheit (fasād) ihrer Bücher nachweisen, so werden die Beweise hinfällig, die sie ihnen entnehmen. (II 6 med).

Man konnte dabei an qorānische Ansatzpunkte anknüpfen. Anderseits aber mußten sich die muslimischen Apologeten auch jener Qorānstellen entledigen, die von Christen als Zeugnisse für die Authenzität und Genuinität ihrer hl. Schriften verwertet wurden. Jedenfalls mußten sie das, wenn sie christliche Apologeten, die sich solcher Beweise bedienten, zu widerlegen hatten.

Bei Paul Rāhib (ed. Cheikho 17 unten) wird ein solcher Qorānbeweis geführt, und darum wird diese Seite des Themas auch bei Qarāfi, Muḥ. b.-abi-Ṭālib und Ibn-Taimīja behandelt, die ja christliche Apologien vor sich liegen hatten, die ihrerseits aus PR abgeschrieben waren.

Die Christen lasen eine Anerkennung der Schrift und damit implicite ihrer Echtheit und Unversehrtheit z. B. aus Q. 2, 1 heraus: „ALM:[1]) Jenes ist das Buch, an dem kein Zweifel sein kann, eine Rechtleitung für die Frommen"; sie bezogen diese Aussage auf das Evangelium.[2]) Qarāfi widerlegt diese Exegese mit inneren und mit grammatischen Gründen. Er sagt: Jeder erklärt seine eigenen Behauptungen für richtig; hätte also Muhammad ein anderes Buch gemeint als den Qorān, so würde er es nicht so emphatisch in Schutz genommen haben. Allerdings bezeichnet „jener" (ḏālika) das Fernerliegende, aber das beweist nicht, daß damit auf eine frühere Offenbarung verwiesen wird; es gilt vielmehr auch mit Recht vom Qorān, denn es bezeichnet erstens seinen hohen Rang, zweitens seine räumliche Ferne, da er ja im Original auf der himmlischen Tafel (al-lauḥ al-maḥfūẓ) geschrieben ist, drittens seine zeitliche Ferne, weil er in den alten Offenbarungsbüchern verheißen ist, und viertens seinen [menschlich gesprochen] Unmöglichkeitscharakter, weil er aus phonetischen Lauten besteht [nämlich beim Akt der Offenbarungsübermittlung durch Gabriel] und das Fortdauern des Lautes unmöglich ist, sodaß der Qorān infolge dieser istiḥāla den höchsten Grad der Ferne erreicht, weil das Unmögliche weiter abliegt als das [räumlich] Ferne." (Qar. 26/27). — Eine weniger klomplizierte grammatische Erklärung gibt Ibn-Taimīja: ḏālika

---

[1]) Soll nach PR 18,1 Abkürzung für al-Masīḥ sein.

[2]) Auch muslimische Exegeten haben das, nach Ṭabarī, tafsīr I 75,17—19 getan. Ṭabarī fügt hinzu: „Wenn das pronomen „jenes" so erklärt wird, so liegt darin für den, der es so erklärt, keine Schwierigkeit (mu'na), denn in diesem Falle handelt es sich um eine Aussage über etwas in Wirklichkeit Abwesendes (ġā'ib 'alā ṣiḥḥa)", d. h. das echte Evangelium ist ja nicht mehr vorhanden.

bezieht sich auf das eben vorher Gesagte, es kann ebensogut auf Gegenwertiges wie auf Abwesendes hinweisen (b.-Taim. I 310/11).

Schwieriger war die Behandlung von Q. 10, 94 a „Bist du im Zweifel über das, was wir dir offenbart haben, so frage die, die das Buch vor dir gelesen.“ Hier wird offensichtlich auf das frühere Offenbarungsbuch (sei es nun Tora oder Evangelium) als auf eine unverdorbene Quelle der religiösen Belehrung hingewiesen (s. PR 17). — Mba behauptet, ganz zu Unrecht, das angeredete Du sei zwar ein Einzelner, aber es sei generell gemeint (ḫiṭāb al-ʿain wal- murād bihi al-ġair) und auf die Ungläubigen zu beziehen, die in Tora und Evangelium eine Bestätigung für die Aussagen Muhammads finden könnten (Mba 74). Er umgeht also gerade das Wesentliche, nämlich daß hier der Zuverlässigkeit des „Buches“ ein günstiges Zeugnis ausgestellt wird. Ebenso erklärt Ibn-Taimīja als den Sinn des Satzes den, daß die Schriftbesitzer — und zwar seien in diesem Falle eher die Juden als die Christen gemeint — bestätigen können, was die Ungläubigen von der Predigt Muhammads nicht glauben wollen, und er zählt sechs solche Punkte auf (b.-Taim I 345—352). Auch er ignoriert ohne weiteres den Zweck des Zitates. [1]) Auf weitere Beispiele verzichte ich. [2])

Sie geben uns immerhin eine Vorstellung, wie man sich, wenn man durch christliche Fragen dazu genötigt war, mit etwa störenden qorānischen Zeugnissen abfand. War das Terrain von allen Unbequemlichkeiten gereinigt, so konnte man selbst zum Angriff vorgehen. Die Stellung der islamischen Autoren zur Frage der Echtheit und Unversehrtheit des Bibeltextes ist sehr verschieden. Manche sprechen zwar von Verfälschung (taḥrīf), meinen aber nicht Textfälschung, sondern falsche Auslegung, Hinweginterpretieren des Wortlautes, wie Di Matteo („taḥrīf“ 77—109. 223—247) beim Qorān mit Heranziehung der Exegese des Tabarī und Faḫraddīn Rāzī, bei Qāsim, Masʿūdī, Ibn-Ḫaldūn und Biqāʿī nachweist — dazu gehört auch Ḥasan Ibn-Aijūb (s. b.-Taim. II 344 med.). [3]) Andere meinen taḥrīf im radikalen Sinne von Textfälschung oder Textveränderung, so Bīrūnī, der bei der Prüfung der alttestamentl. Chronologie zu der Fest-

[1]) Bei Ṭabarī, tafsīr XI 115,14—116,17 werden als der Gegenstand des — niemals erfolgten, sondern irreal gemeinten — Zweifels Muhammads die alttestamentlichen Prophetien auf ihn angegeben. — In Wahrheit aber bezieht sich die Stelle auf die Bestätigung historischer Nachrichten, und der (von Gott) Angeredete ist Muhammad.

[2]) s. die Behandlung von Q. 3,181 bei Qar. 27 und b. Taim. I 341—345; Q. 5,48 bei Qar. 122; Q. 5,52 bei Qar. 26 und b.-Taim. I 308; Q. 42,14 bei Qar. 27.

[3]) Diese Vorwürfe können hier außer Betracht bleiben, da sie nicht die Frage der Echtheit der Bibel betreffen und an den sachlich zuständigen Stellen behandelt werden.

stellung textlicher Veränderungen kommt [1]); aber der erste, der diese Anklage systematisch durchführt, ist Ibn-Ḥazm. [2]) Seitdem neigen die islamischen Autoren zu dieser These. Textfälschung behaupten Ṣāliḥ Ibn-al-Ḥusain, Anonymus Adillat, Qarāfi, Saʿīd Ibn-Ḥasan, Mba, Ibn-Qaijim, at-Targumān al-Mājurqī, Anonymus Leiden, Abū'l-Faḍl as-Suʿūdī. [3]) Ibn-Taimīja hat eine vermittelnde Stellung eingenommen, indem er bei präzeptiven Aussagen (amrījāt) der Bibel Sinnveränderung, Interpretationsfälschung (tabdīl al-maʿānī) annahm, bei gewissen historischen Aussagen (ḫabarījāt) Textveränderung (tabdīl al-alfāẓ) (b.-Taim. II 17 f.). Er hat auf diese Weise dem qorānischen Sinn von taḥrīf, wie er von Ṭabarī und Faḫraddīn Rāzī gestützt wird, sein Recht gegeben, aber eine aus dem Qorān selbst zu fordernde Korrektur vorgenommen, indem er für einige Ausnahmen, besonders die Kreuzigungsgeschichte des Neuen Testamentes, aber auch für den Psalter (s. II 20), Textveränderung postulierte, da die qorānische Leugnung des Kreuzigungstodes eben unbestreitbar dem Text des Neuen Test. widerspricht. Diese Konzession an die radikale Polemik fällt aus seinem System, aber der Qorān machte diese Inkonsequenz notwendig.

Andere Polemiker nehmen gar keine, oder wenigstens keine systematische Stellung zur Echtheitsfrage der Bibel, wohl infolge der thematischen Begrenztheit ihrer Werke, wie Hāšimī, Jaʿqūb al-Kindī, ʿAlī Ṭabarī und Ǧāḥiẓ, von denen die beiden letzten nur die Zuverlässigkeit der arabischen Bibelübersetzung in Zweifel ziehen. ʿAlī Ṭabarī äußert zweimal Bedenken am Bibeltext: am Alten Test. verdächtigt er die Tempelvision am Ende des Buches Ezechiel nachträglicher, sei es absichtlicher oder versehentlicher, Verdunkelung (Tab. 110 unten). Am Neuen Test. entdeckt er eine Verderbnis (taḥrīf wa-fasād) in Mt 12, 39 „Es wird euch kein Zeichen gegeben werden außer dem des Jonas". Keiner kann, so wendet er dagegen ein, das historische Wunder eines andern als das seinige in Anspruch nehmen; und außerdem widersprechen die tatsächlichen Wunder Jesu diesem Worte: also kann er es nicht gesagt haben. — Die Verderbnis liegt aber nach ʿAlī Ṭabarī nicht im Originaltext selbst, sondern sie rührt von Übersetzern und Schreibern her (Tab. 127). Das ist ein Beispiel dafür, wie behutsam man vor Ibn-Ḥazm die Frage der Bibelfälschung anfaßte. — Ebenso kritisiert Ǧāḥiẓ an der Bibel nicht den Urtext, sondern die arabische Übersetzung. Er meint, wenn die Schriftbesitzer außer dem Hebräischen auch den arabischen Sprachgebrauch kännten und wüßten, welche Bezeichnungen auf Gott

---

[1]) s. Di Matteo, „taḥrīf" 233.
[2]) s. Di Matteo: Le pretese contraddizioni...
[3]) s. Di Matteo „taḥrīf" 236—252. Für Belege verweise ich ganz allgemein auf die Matteo, und brauche nur einige Ergänzungen hinzuzufügen.

paßten und welche nicht, würden sie in der arabischen Übersetzung, z. B. für Ex 4, 22 („Irael ist mein Erstgeborener") einen annehmbareren sprachlichen Ausdruck finden. „Wenn sie nun aber gar auch an anderen Stellen ihrer Übersetzung groben Anthropomorphismus bekunden, so hat man erst recht Grund zuVorwürfen" (ولو كانوا ايضا لم يعطّلوا فى سائر ما ترجموا لكان لقائل مقال ولطاعن مدخل; so lies nach dem von H. Hirschfeld gebotenen Textauszug aus den Cod. ms. Brit. Mus. or. 3138, in: Jew. Quart Rev. 31 (1901), 239/40. — Finkel liest falsch يعظلوا); danach zählt er eine Reihe anthropomorphistischer Stellen der arabischen Übersetzung des Alten Test. auf und fügt hinzu, auch der Qorān würde bei einer Übersetzung ins Hebräische entstellt werden (Ǧāḥ. 28 f.).

Eine auf einen Fall spezifizierte Kritik an der christlich-arabischen Bibelübersetzung gibt Qarāfi: in Dt 14, 10 ist bei ihnen die Rede von Fischen, die keine safāniq (? Flossen oder Schuppen) haben; das ist ein Versehen für safāsiq (?), für welches Wort er auf Abū-ʿUbaid, ġarīb al-muṣannaf [1]) verweist (Qar. 220 f.).

Die Frage nach der Echtheit und Unversehrtheit eines Textes ist wesentlich die Frage nach seiner Überlieferung, nach dem Verhältnis seines jetzigen Zustandes zum Originalzustand. Es geht dabei um den Vorwurf, daß die „Schriften" in den Händen der Juden und Christen nicht mehr unverfälscht im geoffenbarten Zustand sind und daher nicht den Glauben beanspruchen können, den Gott den Muslims auch seinen früheren Offenbarungen gegenüber zur Pflicht gemacht. So sagt Qarāfi: Gott hat uns allerdings befohlen, an die Offenbarung des ahl-al-kitāb zu glauben. „Aber wo ist dieses Geoffenbarte? Bei Gott, es ist seltener als der Vogel Greif." (Qar. 39), und etwas weniger pathetisch: „Von den Offenbarungsschriften sind nur noch Spuren (rusūm) in ihren Händen" (Qar. 215).

Dabei konnte die Fehlerquelle in der späteren Textüberlieferung oder schon bei den Verfassern, die sich etwa durch Widersprüche und Ungereimtheiten als Fälscher der Offenbarung verraten könnten, gesucht werden, oder beide Momente konnten so miteinander verknüpft werden, daß man innere Gründe (Widersprüche) zum Erweis der Textverderbnis heranzog, ohne diese Fehler den Verfassern selbst zur Last zu legen. Der Angriff gegen „die Schriften" richtet sich, auch in antichristlicher Polemik, nicht nur gegen das Neue, sondern natürlich auch gegen das Alte Testament.

---

[1]) s. Brockelm., Lit. I 106.

Bei den Israeliten, so sagt man, war die Tora schlecht aufgehoben. Schon Moses hat die Offenbarung nicht komplett weitergegeben; er warf im Zorn die Tafeln (mit der Offenbarung) zu Boden, so daß ein Teil in die Erde versank und der andere zum Himmel emporstieg (Mba 61). Die häufigen Perioden des Abfalls zum Götzendienst konnten auch der Erhaltung des hl. Textes nicht günstig sein (fiṣal I 187—192), er war mehreren Attentaten ausgesetzt: Jehūḫār (= Joahaz?) entfernte [1]) aus der Tora die Namen Gottes, sein Nachfolger Eljaqīm verbrannte sie gar (fiṣal I 193). — Auch Qarāfi benutzt außerkanonisches Material, um die Unzuverlässigkeit der Juden zu dokumentieren: die Juden warfen dem Moses vor, er habe vom Tempelbaugeld 1775 Raṭl [2]) unterschlagen, wogegen eine Stimme von oben ihn rechtfertigte [3]). „In den Händen eines Volkes, das Propheten schändlich verleumdet, kann kein Text sicher aufgehoben sein" (Qar. 219). — Zudem war die Tora nicht Gemeingut der ganzen Gemeinde, wie — angeblich — der Qorān im Islam, so daß diese über ihre Reinerhaltung hätte wachen können, sondern ihre Kenntnis war den Aaroniden vorbehalten, und zwar immer dem jeweiligen Hohenpriester [4]) (fiṣal I 187, 198). Qarāfi behauptet dasselbe und zitiert dazu Dt 31,9 (in Transkription) (Qar. 109). Dem Volke dagegen war nach der Meinung des Ibn-Ḥazm [5]) nur eine, nach Qarāfi nur eine halbe Sure der Tora freigegeben, nämlich Dt 32,1—43, welche Ibn-Ḥazm (I 200 f.) in extenso zitiert und Qarāfi (109) nach den Anfangsbuchstaben „die Sure ha'azīnū" nennt. Diese merkwürdige Vorstellung beruht auf einem groben Mißverstehen von Dt 32 v. 44—46, die Qarāfi in gekürzter Umschreibung (transkribiert und übersetzt) so zitiert: „Moses schrieb dieses Lied (er übersetzte diese Sure) auf und lehrte es die Israeliten" (Qar. 109 unten). Aus dieser besonderen Hervorhebung schloß er, daß alles andere dem Volke vorenthalten war. Aber auch die berufenen Hüter des Gesetzes verdienen kein Vertrauen, denn die Aaroniden hatten keine ausgebildete Traditionstechnik, wie die islamische Wissenschaft, sie gingen mit den hl. Büchern nicht vorsichtiger um als mit einem beliebigen weltlichen Buch (Qar. 110).

Der schlimmste Mangel der äußeren Textüberlieferung ist ihre Unterbrechung durch die erste Zerstörung Jerusalems, bei der die Israeliten getötet oder weggeführt wurden, und ihr Buch in den Trümmern des Tempels verloren ging. Danach diktierte ihnen Ezrā die Tora aus dem Gedächtnis, die Juden glauben

---

1) Lies nasara st. našara.
2) Nach MsG 80 a 1750 Raṭl.
3) Vgl. Jewish Encycl. IX, 51 b.
4) Nur im Tempel war ein Exemplar.
5) S. Di Matteo: ..contraddizioni 81.

allerdings, wie Ibn-Ḥazm hinzufügt, er habe sie bei ihnen vorgefunden und nur von Fehlern gereinigt (fiṣal I 197), nach Qarāfi hat er sie aus erhaltenen Resten und den Abschnitten (fuṣūl), die die Priester [zu liturgischen Zwecken] aufbewahrten, zusammengeflickt, aber es war eben nicht mehr das Buch Gottes, sondern 'Ezrā's (Qar. 110), nach Ibn-Taimīja diktierte 'Ezrā den Text, der mit einem angeblich alten Exemplar verglichen wurde (I 368. Ähnlich Qar. 112), und Mba registriert als jüdische Auffassung, Ezrā habe den Juden im Lande Babel die Tora neuredigiert (istaǵadda), und als samaritanische Auffassung, ein Engel habe durch die Hand 'Ezrā's ohne seine freie Betätigung (bilā iḫtijārihi) geschrieben (Mba 61/2). Die islamischen Autoren haben also ähnliche fabelhafte Vorstellungen von der Rolle 'Ezrā's bei der Redaktion der Schrift wie die Kirchenväter. Seine Person verbürgt ihnen aber garnichts; Unverfälschtheit könnte er nur garantieren, wenn er Prophet wäre, aber dies müßte noch bewiesen werden (b.-Taim. II 18). — Auch nach 'Ezrā war der Text nicht vor Eingriffen sicher: In der Zeit nach Christus kamen siebzig jüdische Priester zusammen, um dreizehn Buchstaben der Tora zu verändern; und wenn schon die Priester solches tun, auf wenn ist dann noch Verlaß? (Qar. 121. Qaij.hid. II 37 unten).

Es entging den Muslims nicht, daß die Schriftbesitzer selbst ihnen Beweismaterial lieferten. Die Samaritaner und die Christen (LXX) verteidigten ja ihre Textabweichungen gegen den hebräischen Text. Juden, Christen und Samaritaner werfen sich gegenseitig Textfälschung vor, vielleicht haben sie alle recht, meint Qarāfi (121). Ibn-Taimīja nennt als Beispiel für die Besonderheit des Samaritanischen Pentateuchs seine Abweichung sogar in der Dekalogerzählung, bei der er auch etwas darüber sage, daß der Sinai als Gebetsrichtung zu wählen sei (min 'amr istiqbāl aṭ-Ṭūr), was sich im hebräischen Text nicht finde (b. Taim. I 394 med., II 21 med.).

Von den Abweichungen der LXX führt Ibn Ḥazm 19 Stellen an, die andere Zahlenangaben für das Lebensalter der Urväter enthalten (II 7—10) Im Gegensatz zu den soliden Bibelkenntnissen des Ibn-Ḥazm hat Anonymus Adillat fantastische Vorstellungen von der LXX; er ist der Meinung, sie sei von 70 Juden auf Befehl des Malik ar-Rūm Talūmā (wohl = Ptolemäus, entgegen der sonst üblichen Transkription) [1]) ca. 500 Jahre n. Chr. angefertigt worden (83 b); sie hat, nach ihm, viel Unheil angerichtet durch ihren Einfluß bei den Christen, — den übrigens auch Ibn-Ḥazm (I 198, 9) überschätzt —, und manches Falsche

[1]) Er kombiniert ihn mit Konstantin, denn er stellt ihn als den Begründer des „öffentlichen" Christentums hin.

(bawāsīq) in die Übersetzung eingeschmuggelt (30a). Den Gottesnamen gaben die Siebzig mit kurjā d. h. „o Herr“ wider; Jasū‘ (Jesus) veränderten sie in „laisūn“ und setzten die Fluchpartikel quljā davor; so sagen die Christen bei jedem Gebet siebenmal quljā laisūn (Volksetymologie für kyrie eleyson) und fluchen so in ihrer Unwissenschaft ihrem Messias (Ad. 102b, 103). — Ich habe geglaubt, dieses Zeugnis katastrophaler Unkenntnis trotz seines inneren Unwertes nicht auslassen zu sollen, um auch Beispiele für das Niveau populärer Polemik zu geben.

Auch innere Gründe wurden gegen die Echtheit des alttestamentlichen Textes angeführt; von zwei Vertretern der radikalen Fälschungstheorie, Ibn-Ḥazm und Qarāfi, werden als solche redaktionelle Zusätze, falsche historische Angaben, Anthropomorphismen, Widersprüche und vor allem unwürdige Aussagen über Propheten geltend gemacht, wobei Qarāfi wohl Ibn-Ḥazm [1]) gekannt hat, wenn er auch häufig andere Beispiele bringt. Daß Ibn-Taimīja dagegen solche Argumente nicht kennt, entspricht nur seiner gemäßigten Haltung.

Die Tatsache redaktioneller Zusätze vermerken Ibn-Ḥazm und Qarāfi: Der Bericht vom Tode Moses' und der Satz „man kennt sein Grab nicht bis heute“, stammen nicht von Moses; ebenso können Redeeinleitungen, wie „Es sprach der Herr zu Moses“ weder zum Worte Gotte noch zum Worte Moses' gehören (fiṣal I 185 f. Qar. 120). Die Kritik an historischen Angaben beschäftigt sich besonders mit den Zahlen der Urväter und des ägyptischen Aufenthaltes der Israeliten (fiṣal I 124—128, Qar. 119). Anthropomorphismen werden als Zeugnisse gegen die göttliche Herkunft behandelt, vom Qorān aber werden sie hinweggedeutet [2]).

Qarāfi erwähnt als unzulässige Vermenschlichung Gottes die Berichte von der Herabkunft Gottes, z. B. um sich an Ort und Stelle von der Richtigkeit der Engelberichte über die Gottlosigkeit von Sodom und Gomorrha zu überzeugen (Qar. 114), oder um sich anläßlich des Turmbaues zu Babel persönlich zu Nimrod zu bemühen (Qar. 214); ferner daß Gott sich eine Stätte bauen läßt, in der die Israeliten ihn herumtragen, so daß er Halt macht, wenn sie anhalten, und aufbricht, wenn sie aufbrechen (Qar. 219 nach Ex 25,8.9).

Widersprüche notiert Ibn-Ḥazm, der überhaupt für Zahlen eine besondere Schwäche hat, z. B. in den Zahlenangaben der Familie Jakobs Gn 46 (I 150), oder in Gn 12,15 (und 20,2), denn Sara war damals über 90 Jahre alt und konnte darum kaum den König von Ägypten reizen (I 135), Qarāfi verweist auf die

---

[1]) Für Beispiele aus Ibn-Ḥazm verweise ich auf Di Matteo.
[2]) s. Di Matteo, 115—116.

Nichterfüllung der Todesandrohung an Adam und Eva (Qar. 214), er findet rationale Schwierigkeiten in Gn 1,2: Wenn der Geist Gottes vor der Schöpfung über den Wassern schwebte, so folgt daraus die Präexistenz des Wassers; ferner kann der Geist nicht körperliche Verrichtungen wie das Schweben annehmen, er kann sich auch nicht von Gott trennen, denn dann bliebe Gott ohne Geist! So etwas kann also nicht zum geoffenbarten Gotteswort gehören (Qar. 212).

Ein für muslimische Leser sehr beweiskräftiges Indizium gegen die Echtheit des Alten Test. mußte sich daraus ergeben, daß es Texte enthält, die der Lehre von der ʿiṣma (Unfehlbarkeit und Sündenlosigkeit) [1]) der Propheten, zu denen ja auch die Hauptgestalten der biblischen Geschichte gehören, zuwiderlaufen.

Solche Stellen werden von den beiden radikalen Bibelkritikern, Ibn-Ḥazm [2]) und Qarāfī, reichlich ausgenutzt, von andern dagegen garnicht beachtet.

Geschichten wie die Noe-Cham-Erzählung Gn 9,18—27 mußten ihnen im höchsten Maße anstößig erscheinen. Qarāfi (der übrigens die Entblößung Noes nicht durch Rausch, sondern durch den Wind verursacht sein läßt) findet, daß hier sowohl Cham, wegen seines unanständigen Spottes, als auch Noe, weil er eine so schwere Strafe selbst über Unschuldige (näml. Chams Nachkommen) verhängt, eine angesichts ihres prophetischen Charakters ganz unmögliche Rolle spielen (Qar. 116). Auch der Ringkampf Jakobs mit dem Engel (Gn 32) verträgt sich nicht mit der Würde der Propheten. Engel und Prophet treiben's hier wie sich balgende Kinder (Qar. 220). Noch schlimmer beurteilt Ibn-Ḥazm den Fall, weil er den Text nicht abschwächt, sondern darauf besteht, daß hier von einem Ringkampf zwischen Jakob und Gott die Rede ist, wobei noch dazu Gott der unterliegende Teil ist (fiṣal I 141 f.). Die Unzucht Rubens und Judas und die Treulosigkeit der Söhne Jakobs gegen die Sichemiten sind weitere Punkte, die die Ehre des Propheten Jakob peinlich tangieren (indirekt, „denn die Taten der Väter sind der Ruhm der Söhne" (?) ومآثر الآباء مفاخر الابناء. Qar. 116 ult) und darum vom echten Schriftwort zu eliminieren sind (Qar. 116—118). Was aber ist die Erzählung von der Auflehnung Aarons und Mirjams gegen Moses (Num 12) anderes als eine blasphemische Textfälschung, die die prophetische Ehre beleidigt! (Qar. 217); desgleichen die aktive Beteiligung des Propheten Aaron am Kult des goldenen Kalbes (fiṣal I 60); diesen

---

[1]) Darüber s. Tor Andrae: Die Person Muhammads (1918), 124—127.
[2]) Für diesen s. Di Matteo 89—127.

letzten Fall schwächt Qarāfi allerdings wieder ab, ja er läßt ihn sogar fallen, indem er, natürlich aus Rücksicht auf Q. 20,90, einer (mir nicht nachweisbaren) apokryphen Danielstelle den Vorzug gibt, wonach nicht Aaron, sondern as-Sāmirī diesen Götzendienst angestiftet haben soll (Qar. 218). Aus der Königsgeschichte wird der Handel Davids mit Batscheba und Urija (Qar. 122/3) und der Abfall Salomos zum Götzendienst (der zudem Q. 2,99 widerspricht) (Qar. 123) zum Beweis der Fälschung herangezogen.

Auf diese Weise hatten muslimische Apologeten es leicht, das, was ihren dogmatischen Konsequenzen unbequem war, als gefälscht zu verdächtigen. Die starre Prophetenlehre des orthodoxen Islam konnte kein Verständnis für die Geschichten des Alten Testamentes haben, die ihre Helden noch menschlich zu sehen vermochten trotz mancher Glorifizierung, und so opferten sie lieber das, was ihr immerhin nach dem Qorān als Gotteswort gelten mußte, ihrem dogmatischen Prinzip. Sie hätte das nicht nötig gehabt, wenn der Qorān nicht die Gestalten der Patriarchen- und frühen Königsgeschichte Israels, nach christlichem Vorbild, zu Propheten gestempelt hätte [1]; aber einmal mit dieser Signatur versehen, mußten sie nun in alle Kategorien des prophetischen Berufsqualifikation, wenn auch mit manchen Knüffen und Püffen, eingeordnet werden. Es kann hier nicht der Ort sein, diese Entwicklung zu verfolgen, jetzt interessiert uns nur die vorbehaltlose Entschiedenheit, mit der Ibn-Ḥazm und Qarāfi bereit sind, dem Bibeltext den dogmatischen Grundsatz aufzuzwingen; dabei mag der Wunsch, die These von der Bibelfälschung, möglichst eindrucksvoll zu belegen. diese Entschlossenheit noch befördert haben. Warum Ibn-Taimīja und Mba, die doch sonst eine möglichst breite Basis für ihre polemischen Operationen anstreben, sich dieses Argument haben entgehen lassen, ist schwer zu erklären; bei Ibn-Taimīja ist es wohl mit seiner größeren Achtung vor dem Bibeltext in Zusammenhang zu setzen, die ihrerseits ein Ausfluß seiner konservativen, d. h. bewußt die Haltung des Frühislam kultivierenden Theologie ist. Bei Mba wird es weniger auf grundsätzliche Bedenken, als vielmehr auf den Mangel an Bibelkenntnis zurückzuführen sein, der sich darin bekundet, daß er Bibelzitate tunlichst vermeidet und nur bei den Muhammadprophetien, die ja in der islamischen Literatur zahlreich kursierten, reichlicher fließen läßt. Anderseits wird auch das Schweigen des Alten Testamentes über qorānisches Eigengut, z. B. über die beiden Propheten Hūd und Ṣāliḥ als Kriterium für die Bibelfälschung, d. h. als

---

[1] s. darüber Wensinck: Muhammad und die Propheten, in: Acta Orientalia 2 (1924), 168—198.

Unterschlagung, beurteilt so von dem Historiker Ibn-al-Aṯīr, Kāmil, ed. Tornberg I (1867), 67 [1]).

Im Kampf gegen das Neue Testament sind die Fronten dieselben wie gegen das Alte Testament, sowohl was die personale Kräfteverteilung als auch was den Aufbau der Beweisführung betrifft. Wieder stehen Ibn-Ḥazm, Qarāfi und Mba in der vordersten Reihe, ihnen gesellen sich, in der grundsätzlichen Stellungnahme, wenn auch nicht in der umfassenden Art der Beweisführung, Ṣāliḥ, Anonymus Adillat, Sa'īd und Ibn-Qaijim zu. Diese behaupten die durchgehende Textverfälschung des Neuen Testamentes; bezeichnend für sie ist das Wort Ibn-Ḥazm's: Den Christen ist das geoffenbarte Evangelium verloren gegangen bis auf wenige Stellen (fuṣūl), die Gott als Beweismittel zu ihrer Widerlegung unversehrt erhalten hat (fiṣal II 5 oben) [2]). Dagegen stehen die Polemiker vor Ibn-Ḥazm dem Text des Neuen Testaments unbefangen gegenüber. Ǵāḥiẓ bemerkt nur beiläufig und ganz allgemein, daß die Verfasser der Evangelien wegen ihrer Widersprüche kein Vertrauen verdienen (Ǵāḥ. 24). Die gemäßigte Stellung Ibn-Taimījas habe ich schon oben gekennzeichnet.

Es lag nahe, daß die Muslims an die Überlieferung des Neuen Testamentes den Maßstab anlegten, den sie von ihrer formal sorgfältig ausgebauten Traditionstechnik her gewohnt waren. Denn das Evangelium gleicht, seiner literarischen Art nach, weniger dem Qoran, der den Propheten selbst zum Verfasser, wenn auch nicht zum Redaktor hat, als vielmehr der Sīra, der Prophetenbiographie, und den Sammlungen von Prophetenaussprüchen, wie Ibn-Taimija (II 10 unten) hervorhebt. Und da ist es allerdings richtig, daß es für das Evangelium nicht entfernt etwas gibt wie eine fortlaufende Traditionskette, die formal bis auf Jesus zurückgeht (Qar. 58). Darum legen die Polemiker Wert darauf, die nachträgliche Abfassung der Evangelien, zu denen Qarāfi auch das dem Petrus zugeschriebene Kindheitsevangelium zählt, festzustellen (fiṣal II 2—4. Qar. 28), wobei noch hervorgehoben wird, daß Lukas und Markus Christus persönlich nicht gekannt haben (b.-Taim. II 10. Qar. 29). Die Richtigkeit des Inhaltes wird also nicht, wie beim Qorān, durch den prophetischen Charakter des Verfassers gewährleistet, denn nur der Prophet ist vor Irrtum bewahrt (ma'ṣūm). Daß aber die Apostel Gesandte Gottes sind, wie die Christen behaupten, steht und fällt mit der Gottheit Christi, die sich ihrerseits auf

---

1) Zitiert von Goldziher, in ZDMG 32 (1878), 359.

2) Als solche bezeichnet er: Mt 13,57 (II 36), Lc 4,24 (II 59) und rechnet, wie man aus der lobenden Erwähnung wohl entnehmen darf, dazu: Mt 22, 42—46 a (II 46), Mc 10,25 (II 54), Jo 8,40 und Mt 12,18 (II 67).

Schriftbeweise stützt, also letzlich auf die ʿiṣma der Apostel: Das ist ein circulus vitiosus (daur mumtaniʿ) (b.-Taim. I 369). Auch ihre menschlichen Qualitäten sind Mba verdächtig; es sind unwissende Fischer, sie verlassen sich auf das Urteil eines geisteskranken Weibes (Anspielung auf Mc 16,9), sie verstecken sich ängstlich und feige vor ihren Gegnern (Mba 74, 79). — Die unsichere Tradition kann auch nicht durch die weite Verbreitung des Textes, auf die die Christen sich berufen [1]), ausgeglichen werden. Die Christen sagen, es sei undenkbar, daß alle auf der ganzen Welt in 72 Sprachen [2]) verbreiteten Exemplare gefälscht und interpoliert worden seien. Aber, so hält Ibn-Taimīja dagegen, wenn es schwierig ist, alle Exemplare gleichzeitig zu verändern, so ist es auch schwierig, die Übereinstimmung aller Exemplare festzustellen, die doch von den Christen behauptet wird; außerdem würde es leichter sein, einen in 72 Sprachen überlieferten Text zu verändern als einen einsprachigen, weil kein Mensch alle 72 Sprachen vergleichen könnte (b.-Taim. II 6). Ebendashelb behauptet auch kein Muslim, nach b.-Taim., die Textfälschungen seien in alle Exemplare eingetragen worden, vielmehr behaupten sie, daß der Text in einigen, die sich dann weit verbreitet hätten, verändert worden sei, sei es vor oder nach Muhammads Auftreten (b.-Taim. I 379 f., II 15. Qaij.hid. II 44.) Die Tatsache der weiten Verbreitung der Evangelien wird von den Muslims für die Zeit vor Konstantin überhaupt nicht anerkannt (Mba 77). Vor dieser Zeit waren die Christen nur ein klägliches Häuflein, das im geheimen und unter ständiger Bedrückung im Dunkel des Ghetto lebte. Solche Verhältnisse der Unsicherheit waren der Erhaltung der Evangelien höchst ungünstig. Im Finstern konnten die Fälscher ihr Werk treiben (fiṣal II 5). Der Vorstellung von Konstantin als dem eigentlichen Begründer des Christentums entspricht es, daß auch die Festlegung des neutestamentl. Kanons in seine Zeit verlegt wird. Es ist freilich nur einer, der sich über die Geschichte des Kanons äußert, Mba: er meint, Konstantin wählte aus den elf Evangelien der elf Apostel (ohne „Judas den Gekreuzigten") wegen der vielen Widersprüche vier aus und vernichtete die übrigen, außer dem Kindheitsevangelium, das bei den Jakobiten öffentlich anerkannt, und den anderen Sekten zwar bekannt sei, aber den Laien vorenthalten werde (Mba 69) [3]).

---

[1]) s. PR 17 unten.

[2]) Über die Symbolik der Zahlen 70—73 s. Steinschn., in ZDMG 4 (1850), 145—170.

[3]) Er zitiert aus diesem Kindheitsevgl. und dem Evgl. des Mt eine Stelle, wonach Christus kein Zeugungsglied gehabt habe und die Beschneidung nur formell an ihm vorgenommen sei, damit seiner menschlichen Natur kein Mangel zugeschrieben werde (Mba 70).

Mba macht auch beiläufig eine Persönlichkeit als Fälscher des Evangeliums namhaft, er nennt ihn Šaṭbīr (in der Handschr. unvokalisiert) den Fälscher (al-muzauwir) (Mba 74. 78); an wen er dabei gedacht hat, kann ich nicht ermitteln.

Alle diese Bemühungen, das Vertrauen zur Textüberlieferung des Neuen Test. zu untergraben, geschahen sicher nur zu Ehren der qoranischen Leugnung des Kreuzestodes Christi, die dem Text der Evangelien offen widerspricht. Q. 4, 156 lautet: „Sie (die Juden) sagen: Wir haben den Messias, Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes, getötet. Sie haben ihn aber nicht getötet und nicht gekreuzigt, sondern mit einem Ähnlichen verwechselt; denn die, welche verschiedene Meinungen über ihn haben (d. h. die Christen), sind im Zweifel darüber, sie haben keine sichere Kenntnis davon, nur unsichere Meinungen. Sie haben ihn also nicht auf Grund sicherer Erkenntnis getötet, vielmehr hat Gott ihn zu sich aufgenommen. Gott ist mächtig und weise“.[1]).

Abgesehen von den Bedenken an der Überlieferung des Neuen Testamentes im allgemeinen, werden gegen die Zuverlässigkeit der Überlieferung des Kreuzigungsberichtes noch besondere Gesichtspunkte ins Feld geführt. Die Christen konnten sich gegenüber der qoranischen Leugnung[2]) auf ihre allgemein übereinstimmende Überlieferung berufen, die die Kreuzigung als historisches Faktum sichere.

Demgegenüber sucht man die allgemeine Übereinstimmung der Christen („al-kāffa“ bei Ibn-Ḥazm) wertlos zu machen, indem man allerlei schwache Punkte in den Quellen nachzuweisen unternimmt. Nach Ibn-Ḥazm müssen zwei Fehlerquellen vom Konsensus ausgeschlossen sein: tawāṭu', d. i. (bei ihm)

---

[1]) Timotheus im Disput mit al-Mahdī macht auf den Widerspruch mit Q. 19,34 aufmerksam, wo Christus den Tag seiner Geburt, seines Todes und seiner Auferstehung segnet (Cheikho, Trois traités 17, 8 v. u.)

[2]) Die Vermutungen über die Motive dieser Leugnung sind vielleicht geistreich, aber wenig gesichert. J. M. Arnold „Der Islam nach Geschichte, Charakter und Beziehung zum Christentum“ (1878), 267 sagt: „Weil Muhammad die Sünde nicht für das hielt, was sie ist, konnte er auch nicht die krönende Tat des hohenpriesterlichen Amtes Christi, den Kreuzestod, ..., gelten lassen.“ — C. H. Becker in Islamstudien I (1924), 394 sagt: „Der Prophet ist (für Muḥammad) jeweilig nur ein Mensch, der am Ende seiner Laufbahn Erfolg haben muß, darum ist [ihm] der Kreuzestod Jesu eine böswillige Erfindung der Juden.“ — Aber Muhammad hat gegen den gewaltsamen Tod von anderen Propheten nichts einzuwenden gehabt. — Ders., ebda I 395: „Mit der Gottheit Jesu lehnt Muhammad naturgemäß auch die Erlösung durch den Kreuzestod, ja diesen selber ab.“ — Aber warum sollte er nicht die Erlösung des Menschengeschlechtes durch einen Menschen anerkennen? Ich würde lieber einen äußeren Zusammenhang zur Erklärung heranziehen, etwa Beeinflussung durch ebionitische oder gnostische Spekulationen; s. R. Bell: The origin of islam in its christian environment (1926), 154.

nachträgliche revidierende Angleichung von ursprünglichen Abweichungen, und tamādī, d. h. kritikloses Nachsprechen.

Nun wird, nach ihm, zwar die Kreuzigung Christi von der ganzen Christenheit bona fide überliefert, aber es ist ein kritikloses Nachsprechen; denn das Ereignis selbst liegt im Dunkeln, die Umstände sind verdachterregend: 1. Die Augenzeugen waren Wächter, denen man wohl Lüge und Bestechlichkeit zumuten kann (maḍmūn minhum al-kiḏb wa-qabūl ar-rišwa, fisal I 58, 7 v. u.). 2. Die Gefangennahme geschah zur Nacht, da man sich am Tage während des Passahfestes davor scheute. 3. Christus hing nur sechs Stunden am Kreuze. 4. Die Kreuzigung erfolgte fern von der Stadt, im Töpfergarten (bustān faḫḫār?), der sonst als Kreuzigungsort nicht bekannt ist (fiṣal I 57 f.) —

Qarāfi analysiert zu demselben Zwecke den Begriff der fortlaufenden Überlieferung (tawātur): Ihr Gegenstand muß, nach ihm, etwas sinnlich Wahrnehmbares (amr maḥsūs) sein, denn dieses ist am meisten der Möglichkeit des Irrtums entrückt (im Gegensatz zu den ʿaqlījāt); die Fehlerquelle kann höchstens in absichtlicher Täuschung (tawāṭu' ʿalā'l-kiḏb) liegen. Diese muß durch die zweite Bedingung ausgeschlossen sein: die Quelle, der abgeleitete Bericht und das etwaige Mittelglied der Überlieferungsreihe müssen richtig und einwandfrei sein, d. h. frei von Täuschungsabsicht (istiwā' aṭ-ṭarafain wal-wāsiṭa). — In der Anwendung dieses Schemas auf die Kreuzigungsgeschichte ergibt sich, daß die Wahrnehmung nur konstatieren konnte, daß einer gekreuzigt wurde, nicht aber, ob es Christus selbst oder ein anderer war; denn die bloße Sinneswahrnehmung kann Ähnliches nicht sicher auseinanderhalten. (Qar. 69—72). Auch die zweite Bedingung wird nicht erfüllt. Denn die Apostel, von denen bekannt ist, daß sie Christus verleugneten, können nicht als zuverlässige Zeugen gelten, — zudem hat Christus selbst den Aposteln beim Abendmahl verheißen (Mt. 26,31 bis 34), daß sie alle über ihn (richtig müßte es heißen: an ihm) zweifeln werden, was in Q. 4, 156 bestätigt wird (Qar. 79) —; die anwesenden Juden waren Knechte des Statthalters, bei denen man mit Lüge rechnen muß; sollten aber, entgegen der Gewohnheit, viele anwesend gewesen sein, so wäre zur Glaubwürdigkeit eine fortlaufende Überliefererreihe erforderlich (Qar. 73 f.). Qarāfi, der das umfassendste Material gegen die Kreuzigungsüberlieferung sammelte, stellt außer den von Ibn-Ḥazm genannten noch weitere „dalā'il wuqūʿ aš-šibh“ (Hinweise auf die Tatsächlichkeit der Verwechslung) aus den Berichten der Evangelien zusammen: Die näheren Umstände der Verklärungsszene, Erscheinung der Propheten, Überschatten durch die Wolke, Einschlafen der Jünger, beweisen, daß Christus in den Himmel entrückt wurde (Qar. 74/5). Auch die Ölbergszene bietet bei

Anwendung einiger Phantasie Ansatzpunkte für seine These; denn der Engel, der zu Jesus herniederstieg, hatte die Aufgabe, seine Immunität gegen jedes Unrecht zu schützen und ihn zu entrücken (Qar. 31). Bei der Gefangennahme erschwerte nicht nur die nächtliche Finsternis die Identifikation, sondern auch die Entstellung Christi durch Schläge und Mißhandlungen; ferner der Umstand, daß Christus, der doch schon frühzeitig durch seine Weisheit das Erstaunen der Juden erregte und allgemein bekannt war, jetzt nicht anders soll ermittelt werden können, als dadurch, daß einer seiner Jünger die Juden zu ihm hinführt; weiter: daß er sich der Wache, die ihn gefangen nehmen will, unsichtbar macht; daß sie ihn nicht erkennen, sondern erst fragen müssen: Das alles sind dem Qarāfi dalā'il aš-šibh. Daß Judas Christus verraten hat, wird, nach seiner Meinung, unwahrscheinlich gemacht durch die Anrede Jesu an Judas: „Freund, wozu kommst du?" und durch seine Verheißung der Seligkeit an alle Apostel (Mt. 19, 28). Es ist also mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Judas sie belog, als er sagte: das ist Jesus! Vielleicht hat Christus sich unter seine Begleiter gemischt, und ein anderer hat sich für ihn aufgeopfert; oder die Wache hat eine Bestechung für ihn angenommen; oder Gott hat Satan an die Stelle Christi gesetzt, wofür auch sein Schweigen auf ihre Fragen spricht (Qar. 78—81). Der, der am Kreuze schon nach einem Tage Durst empfand, muß ein anderer sein als der, von dem es heißt, er habe vierzig Tage und Nächte in der Wüste gefastet und der da sagte: „Ich habe eine Speise, die ihr nicht kennt". Ferner kann der Ausruf der Gottverlassenheit am Kreuze nicht dem Propheten Christus zugeschrieben werden, noch weniger, wenn er Sohn Gottes ist; er würde ja den Propheten der Juden nachstehen, die dem Tode freudig entgegensahen (Qar. 75/6). Auf derselben Linie liegt der Grund, den Mba gegen den Kreuzestod anführt: Wenn Christus Prophet ist, konnte er nicht gekreuzigt werden, denn nach dem Worte Moses' ist das Holz des Kreuzes und der Gekreuzigte verflucht (Anspielung auf Dt. 21,23) (Mba 40; s. auch fiṣal II 23).

Zu solchen Ausflüchten und vagen Vermutungen hat die Bestreitung klarer Texte die Muslims verführt; damit fällt auf diese die Zensur zurück, mit der Qarāfi die christliche Kreuzigungsüberlieferung belegt: aẓ-ẓann wat-taḫmīn d. h „Willkürmeinung" (Qar. 73).

Sie suchen die Vermutungen wahrscheinlich zu machen hauptsächlich damit, daß nach den Berichten der Evangelien über die Gefangennahme eine Verwechslung durchaus möglich erscheine, daß gewisse Einzelheiten des Todesberichtes dem widersprächen, was sonst von ihm bekannt sei, und daß die im Qorān behauptete Entrückung Christi auch in den Evangelien angedeutet werde.

— In einem Prophetenausspruch wird, was eigentlich sehr nahe lag, das Wiedererscheinen Christi nach seinem (angeblichen) Tode als Argument ausgenutzt; aber statt sich auf die in den Evangelien berichtete Tatsache zu beschränken, hat man Mt. 28,9. 10 gar zu gröblich im muslimischen Sinne überarbeitet; es heißt in der — nicht historisch echten — Antwort Muhammads an die christliche Gesandtschaft aus dem Neǵrān: Nach der Kreuzigung erschien Christus Maria und Martha (!) und erklärte ihnen, er sei nicht gekreuzigt und getötet, sondern Gott habe ihn entrückt und die Juden seien in seiner Angelegenheit einer Verwechslung zum Opfer gefallen (wa-šubbiha ʿalaihim fī ʾamrī) (so bei Mba 37 f.).

Zwei weitere Fragen mußten sich daran anknüpfen: Wer war der wirklich Gekreuzigte und von wem wurde die Fabel von der Kreuzigung Christi in die Welt gesetzt? Über beides ist die Meinung der Muslims nicht einheitlich. Was die Person des Gekreuzigten betrifft, so diskutiert Qarāfi zunächst die Möglichkeit, daß Gott eine Person, die Christus ähnlich war, erst im kritischen Augenblick geschaffen und an seine Stelle gesetzt hat; er sagt: Gott hat die Macht, das einem Ding Ähnliche zu schaffen, er ruft damit nur etwas ins Sein, was vorher im Nichtsein, aber im Bereich der Possibilität war (Qar. 77), an anderer Stelle erscheint es ihm möglich, daß Gott den Satan an die Stelle Christi setzte (Qar. 81). Dagegen behauptet Mba, Judas Iskariot sei der, der die Gestalt Christi angenommen (lābis šibh al-Masīḥ) (Mba 39). — Das wird auch als Meinung mancher Christen von Ṭabarī (tafsīr VI 12,6) angegeben. Davon ist allerdings nichts bekannt, dagegen ist bekannt, daß die gnostischen Basilidianer behaupteten, Simon von Kyrene, der von den Juden gezwungen wurde, das Kreuz Christi zu tragen (Mt 27, 32), sei anstelle Christi gekreuzigt worden[1]. — Andere Autoren äußern sich darüber gar nicht.

Was nun die Meinungen über den Urheber der Fabel von der Kreuzigung Christi betrifft, so hat schon der Qorān die Juden als solche bezeichnet. Ibn-Taimīja, der immer am besonnensten die durch den Qorān gezogenen Grenzen respektiert, hält daran fest und fügt hinzu, nach einigen haben die Juden die Irreführung beabsichtigt — dann bezieht sich das „lahum" in „šubbiha lahum" auf die Opfer ihres Betruges —, nach der gewöhnlichen Meinung aber waren sie selbst im Irrtum (b.-Taim. II 13 f.).

Diese qoranische Tradition verbindet Qarāfi mit dem beliebten Konstantinmotiv; er hält die Verbreitung der Kreu-

---

[1]) s. Gabrieli: Gesu Cristo nel Qorano, in: Bessarione 9 (1901), 47 und Ed. Sayous: Jésus-Christ d'après Mahomet (1880), 49.

zigungsgeschichte für eine politische Maßnahme Konstantins aus Gründen der Staatsraison (li-iṣlāḥ ra'ījatihi); seine Ratgeber empfahlen ihm, so erzählt Qar., das religiös gespaltene Volk zu einen und gefügig zu machen, dadurch daß er ihnen einen gemeinsamen Feind vorstelle; darum nahm er die Kreuzigungsgeschichte in die Schriften der Christen auf, obwohl er aus den Geschichtswerken der Juden wußte, daß sie die Identität des Gekreuzigten mit Christus nur damit begründen können, daß Christus nachher nicht mehr gefunden ward. So hatte er für das Volk eine gemeinsame Aufgabe, der es sich widmen konnte: Rache zu nehmen für den Gekreuzigten [1]). Erst nachträglich bekräftigte er dies durch die Erzählung von der Traumerscheinung Christi mit dem Kreuze, die ihm, vorausgesetzt, daß er subjektiv die Wahrheit gesagt, vielleicht Satan vorgegaukelt hat. (Qar. 176 f. 233).

War einmal die Kreuzigungsgeschichte verworfen, so war das Vertrauen zur Richtigkeit der neutestamentlichen Berichte grundsätzlich erschüttert, und es lag nahe, das Mißtrauen auch auf die übrigen Partien des Neuen Testam. auszudehnen. Diese Konsequenzen sind tatsächlich gezogen worden; eine Reihe von Polemikern hat in mehr oder weniger ausführlichen Listen die Widersprüche und Sinnwidrigkeiten (tanāquḍāt) des Neuen Test., besonders der Evangelien, zusammengestellt, so Ibn-Ḥazm, Anonymus Adillat, Ṣāliḥ, Qarāfi, Mba, Ibn-Qaijim al Ǵauzīja; andere setzen die Verderbtheit des Neuen Test. in beiläufigen Bemerkungen grundsätzlich voraus, wie Sa'īd (ed. Weston, p. 340).

Anderseits konnte man dadurch die Kampffront gegen den Kreuzigungsbericht und auch gegen gewisse im Neuen Test. grundgelegte Lehren der Christen wirksam erweitern. Solche Listen der tanāquḍāt werden zum Beweis der Verfälschung des Neuen Test. aufgestellt, aber das ist nicht ihre einzige Tendenz; wenigstens bei Ibn-Ḥazm zum großen Teil, bei andern nur vereinzelt, ist es der Widerspruch zur christlichen Lehre, der hervorgehoben werden soll, ohne daß allerdings damit die Verbindlichkeit solcher Bibelstellen anerkannt wird; es gilt nur, die innerchristlichen Widersprüche aufzudecken. Bei Ibn-Ḥazm erklärt sich die Aufnahme solcher Stellen in seine tanāquḍāt aus der Anlage seiner Polemik, in der die Bibelfrage den größten Teil einnimmt, so daß er in die Behandlung derselben auch die Polemik gegen den Schriftbeweis christlicher Dogmen als sekundären Bestandteil der Bibelkritik einflicht. Dagegen traktieren die andern den christlichen Schriftbeweis immer an der sachlich zuständigen Stelle, und ich werde mich aus methodischen Gründen

---

[1]) Als Judenverfolger ist ja Konstantin bekannt.

diesem Beispiel anschließen und übergehe hier im allgemeinen die 36 von 79 tanāquḍāt Ibn-Ḥazms, bei denen es ihm, sei es ausschließlich oder in Verbindung mit anderen Folgerungen, darauf ankommt, den Gegensatz zur christlichen Lehre oder Praxis festzustellen.

Im übrigen registrieren die Polemiker unter den tanāquḍāt Widersprüche zu Parallelberichten oder anderen Bibelstellen oder zur Vernunft oder zu den Tatsachen (bei nicht erfüllten Verheißungen).

Für alle diese Rubriken liefert Ibn-Ḥazm die meisten Beispiele, aber Qarāfi ist in den seinigen ihm gegenüber selbständig, nur vier von 15 Nummern hat er mit ihm gemeinsam, während die anderen, die überhaupt ungleich sparsamer in Bibelzitaten sind, kaum ein Beispiel bringen, das sich nicht auch bei Ibn-Ḥazm oder Qarāfi fände. Allen gemeinsam ist die Ausschlachtung der sich widersprechenden Genealogien Christi (fiṣal II 11—15. Ad. 55 b. Qar. 30. Mba 124. Qaij. hid. II 46), wobei Ibn-Ḥazm und Ibn-Qaijim selbst noch das eine gemeinsam haben, daß sie eine, wie sie glauben, polemische Anmerkung gegen das Dogma hinzufügen: hier sprächen die Evangelien deutlich aus, daß Christus, den die Christen Sohn Gottes nennen, einer natürlichen Zeugungsreihe angehöre [1]). Ibn-Ḥazm, der Zahlenliebhaber, schwelgt bei dieser Gelegenheit in Chronologie und Arithmetik. Ein ähnlich beliebtes Beispiel ist die Episode mit den beiden Räubern am Kreuze (Mt 27,44 und Parallelen. Aber Ibn-Ḥazm bezieht Mt 27, 39—40 auf die Räuber, weil in seinem Text in v. 39 „die Vorübergehenden" fehlt). (fiṣal II 50. Ad. 57 b. 58. Qar. 33).

Weitere Beispiele sind die Auferstehungsberichte, wobei Qarāfi noch als besonders kompromittierend hervorhebt, daß die Christen eine der Grundlagen ihres Glaubens auf die Aussage einer Frau stützen (fiṣal II 50—54. Ad. 58 b—60. Qar. 34), ferner die Angaben über die Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt Mc 16, 19 und Act. 1,3 (Qar. 35), über das Gericht des Pilatus Mt 27,23 ff. und Jo 19,1. 6. (Qar. 36), über die Berufung der ersten Jünger (fiṣal II 18—20), über die Affäre mit der Tochter des Jairus (fiṣal II 25), über die Leidensverkündigungen: Christus sagt, er werde getötet werden, aber nach den Evangelien ist er am Kreuze eines natürlichen Todes (! māta ḥatfa anfihi) gestorben, erst nach seinem Tode stach ein Soldat ihn mit der Lanze in die Seite; er ist nicht, wie verheißen, am dritten Tage, sondern nach den Evangelien am zweiten aufer-

---

[1]) Ebenso Qarāfi 35,5: Wie können sie einen anbeten, der im Zusammenhang rein natürlicher Blutsverwandtschaft („in den Säften und dem Blute der uteri") geboren wurde!

standen; ferner: nach Mt 16,22 verstanden ihn die Jünger, denn sie wurden traurig, und Petrus sprach: Laß ab davon!, aber nach Mc 9,32 und Lc 18,34 verstanden sie seine Rede nicht (fiṣal II 39 f.) — über die Aussendung der zwei Jünger, um, nach Mt 21,2, einen Esel, und, nach Mc 11,2, ein Füllen zu holen (fiṣal II 44. Qaij. hid. II. 45 unten), über die Vorhersagung der Leugnung Petri: Mc sagt „bevor der Hahn zweimal kräht“, die andern „bevor der Hahn kräht“ (fiṣal II 48 f.), über den Todesgang Christi; Jo 19,17 ist gegen Mt und Mc; die Christen reden sich allerdings, so bemerkt Ibn-Ḥazm spöttisch, damit heraus, daß das Kreuz sehr lang war und Christus und Simon es zusammen trugen (fiṣal II 49 f.).

Gelegentlich wird auch die Tatsache des Eigengutes eines Evangelisten als belastendes Präjudiz hervorgehoben: so für Lc 22,43. 44 Engelserscheinung auf dem Ölberg (fiṣal II 61. Qar. 31), Jo 2,1—11 das Wunder zu Kana (Ad. 56. Qar. 31 f.), Jo 11,1—44 Erweckung des Lazarus (Ad. 71), Jo 13,5 die Fußwaschung (Ad. 56. Qar. 32), das Schweigen des Mt und Jo über die Himmelfahrt (Qar. 35) und des Mc(!) und Jo über die Mitgekreuzigten Jesu (Qar. 33).

Neben den Widersprüchen der Parallelberichte spielen noch die anderen Bibelstellen eine große Rolle. Ibn-Ḥazm stellt 22 solcher Fälle zusammen, Qarāfi drei selbständig und einen mit Ibn-Ḥazm gemeinsam, Ibn-Qaijim einen selbstänig und vier mit Ibn-Ḥazm gemeinsam. Ich nenne einige Beispiele: Mc 14,57. 58 werden die Zeugen, die vor dem Hohenpriester das Jo 2,19.20 berichtete Wort Christi bezeugen, als falsche Zeugen hingestellt; also hat entweder Mc oder Jo die Unwahrheit gesagt (Qaij. hid. II 45 med.).

Das Bekenntnis zur Erlöseraufgabe Lc 19,10 und das Friedenswort Mt 5,39 werden dem Kampfwort Mt 10,34—36 (u. Luc 12, 49. 51—53) gegenübergestellt. Christus kann nicht beides gesagt haben; auch die Ausflucht, das eine Wort gelte den Gläubigen, das andere den Ungläubigen, findet im Text keinen Halt und wird durch Lc 9,52—56 widerlegt (fiṣal II 28 f. Qar. 34. Qaij. hid. II 45 f.). — Die verschiedenen Aussagen über Johannes den Täufer sind den Polemikern nicht entgangen: Ist Johannes der Täufer der vorzüglichste der Menschenkinder (Mt 11,11 a), so kann er nicht geringer im Himmelreich sein als jeder Gläubige (v. 11 b); bezieht sich Mal 3,1 (= Mt 11,10) auf ihn, so müßte er ein Engel sein; einmal ist er kein Prophet (Jo 1,21), dann ist er mehr als ein Prophet (Mt 11,9) und dann gar der letzte Prophet (Mt 11,13) (fiṣal II 30 f. Qaij. hid. II 46). — Die Übergabe der Schlüsselgewalt an Petrus (Mt 16,19) kann Christus nicht zugeschrieben werden; denn er schilt Petrus selbst Feind und Widersacher, der nicht wisse, was Gott gefalle (Mt 16,23); einem solchen

Menschen würde man nicht einmal die Schlüssel zu Latrinen anvertrauen, geschweige denn die Schlüssel zum Himmelreich (fiṣal II 36 f. Qaij. hid. II 46 oben). — Qarāfi konstatiert den Widerspruch von Jo 5,31. 32 zu Dt 17,6, wonach nur das Zeugnis von zwei Männern Giltigkeit habe (Qar. 32) [1]), dagegen vermerkt Ibn-Ḥazm und Ibn-Qaijim den Widerspruch zu Jo 8,14 (fiṣal II 66; Qaij. hid. II 45 oben).

Paulus proklamiert, nach Ibn-Ḥazm, in Gal 5,2. 3 ein doppeltes religiöses Gewissen (dīnān): das eine Mal soll Christus den Beschnittenen nichts nützen — was übrigens dann auch für die anderen Apostel gelte, die ja beschnitten waren —, das andere Mal wird das Mosaische Gesetz zur Pflicht gemacht (!) (fiṣal II 70).

Nun bleiben noch zwei Gruppen von tanāquḍāt zu erwähnen, bei denen die Qualität des Widerspruches nicht durch entgegenstehende Schriftstellen zustande kommt, sondern durch Konfrontierung mit den Tatsachen oder mit den Forderungen der Vernunft; das sind: nicht erfüllte Verheißungen und innere Widersprüche. Von den ersten werden genannt die Parusieverheißungen Mt 10,23 und 16,28 (fiṣal II 27. Qar. 35), die Verheißung der Seligkeit an alle zwölf Apostel Mt 19,28, die sich zumindest an Judas nicht erfüllt haben könne (Qar. 36), das trügerische Versprechen der Gebetserhörung Mt 18,19. 20. (fiṣal II 42), des hundertfachen Ersatzes auch im Diesseits für irdischen Verzicht Mc 10,28—30 (fiṣal II 55) und des Zaubererfolges Mc 16,15—18: keiner von ihnen spricht eine Sprache, die er nicht gelernt hat, keiner treibt Dämonen aus oder trinkt Gift ohne Wirkung — ist doch z. B. der Evangelist Johannes durch Gift getötet worden — (fiṣal II 55 f.). Schließlich hat auch das Wort vom bergeversetzenden Glauben Mt 17,20; 21,21; Jo 14,12 sich nicht bewahrheitet; entweder hat Christus gelogen, — dann kann er kein Prophet sein —, oder er hat die Wahrheit gesagt —, dann sind seine Jünger als Zweifler und Ungläubige bloßgestellt, also keine Gewährsmänner religiösen Wissens (fiṣal II 40—42).

Bei Ibn-Ḥazm allein sind auch Widersprüche gegen die Vernunft in die Reihe der tanāquḍāt aufgenommen. Besonders reich an Ausbeute mußte seinem trockenen Rationalismus das Johannesevangelium sein; er nennt es auch ausdrücklich das widerspruchvollste und törichste. Gerade hier offenbart sich seine kalte und harte, allen religiösen oder gar mystischen Feinheiten unzugängliche Geistesart. So löst er Jo 1,1—4 a in folgenden dreifachen Widersinn auf: 1. das Wort = Gott, das Wort bei Gott, ergo: Gott bei Gott. 2. Das Leben Gottes im Wort, das

[1]) Aber Dt 17,6 bezieht sich nur auf Todesurteile. Auch ʿAli Ṭabarī 28,3 ignoriert, wohl unter dem Einfluß von Jo 8,17, diese Einschränkung.

Wort etwas Geschaffenes, ergo: das Leben Gottes geschaffen. 3. Das Leben Gottes geschaffen, ergo: Gott Träger geschaffener Akzidenzien (fiṣal II 61 f.). Für die Verheißungsworte des Eucharistie Jo 6,53—56 hat er nichts anderes als die Zensur: teuflische Einflüsterung (fiṣal II 66).

Die Lehre von der Selbstentäußerung (κένωσις) Christi Phil 2,6. 7 a erscheint ihm unfaßlich: Der Mensch demütigt sich doch nur, gerade um zu Gott zu gelangen; aber was sollte Christus noch für einen Rang begehren, nachdem er zur Gottgleichheit gelangt war? (fiṣal II 71). Daß er die „Torheit des Kreuzes" (I Cor 1,22—25) nicht verstanden, ist nur eine Bestätigung von v. 23; er bemerkt: Wenn das bei den Menschen Weiseste bei Gott Torheit ist, so liegt darin die Aufforderung, die Weisheit fahren zu lassen und nur nach Torheit zu trachten (fisāl II 71).

Zum Ersatz für fehlendes Verständnis bedient er sich gerne des Spottes: nach Jo 1,29. 34 ist der Sohn Gottes zugleich das Lamm Gottes; aber das Lamm ist nicht der Sohn Gottes, sondern des Schafes und Widders; im übrigen hat man ein Lamm höchstens zum Essen oder Opfern (also doch!), oder um es an den Wagen zu spannen, oder zum Spielen für Kinder! (fiṣal II 64). Nach Jo 3,35 und 5,22 soll Gott, wie ein König, wenn er alt und schwach wird, resigniert und die Herrschaft seinem Sohne übertragen haben! (fiṣal II 64 f.). Mit Spott vernichtet er auch das Gleichnis vom Senfkorn Mt 13,31. 32: Er bemerkt dazu: Schlechte Anschauung! Ich habe noch nie auf einem Senfstrauch (ḫardal) einen Vogel sitzen sehen (fiṣal II 34).

2 b: Biblische Muḥammadprophetien.

Vgl. Steinschn., S. 326—329.
Goldziher in ZDMG 32 (1878), 372—379.
Ed. Sayous: Jésus-Christ d'après Mahomet (1880), cp 6 (p. 80—89): La prophétie messianique d'après Maḥomet et d'après les musulmans.
M. Schreiner in: ZDMG 42 (1888), 600/1 und 626—628.
C. Brockelmann: Muhammedanische Weissagungen im Alten Test., in: Zeitschr. f. alttest. Wiss. 15 (1895), 138—142.
A. E. Schmidt: Neue Daten zur Frage der vermeintlichen Erwähnung Mohammeds im Pentateuch. in: ZVORO, Petrogad 1917. (SA, 28 S.).

Ein wichtiger Bestandteil der muhammedanischen Einwürfe gegen die Echtheit des Bibeltextes war der, daß die Schriftbesitzer daraus den Namen Muhammads und die Prophezeiungen auf ihn ausgetilgt oder hinweginterpretiert haben.

Trotzdem fand man noch zahlreiche Prophetien (bišārāt) auf die näheren Umstände seines Erscheinens, auf seine Zeit und auch auf seinen Namen. Letzteres wird allerdings von Ibn-Qaijim al-Ǧauzīja zurückgewiesen (Qaij. hid. 340/42). Theoretisch wird überhaupt die Bedeutung des Weissagungsbeweises von einsichtigen Theologen keineswegs überspannt.

Ibn-Taimīja sagt ausdrücklich, der Prophet brauche nicht notwendig, zum Erweis seiner Sendung, verheißen zu sein (b.-Taim. I 182), aber auch er verzichtet deshalb nicht auf diese Stütze. Er diskutiert die theoretische Frage nach der Notwendigkeit der Vorherverkündigung (tabšīr) des Propheten mit der gebotenen Vorsicht (III 258—279): Er stellt zunächst fest, daß die Theologen verschiedene Meinungen darüber haben. Übereinstimmung herrsche darüber, daß Propheten wie Noe, Abraham, David, Isaias, d. h. solche, die keine Abrogation (šarī'a nāsiḫa) verkünden, einer Vorherverkündung zum Beweis ihrer Prophetenwürde nicht bedürfen. Bei den anderen sei die Meinung geteilt. Nun könne man aber Muhammad in gewissem Sinne auch zur ersten Gruppe rechnen; denn die Offenbarungen Moses' und und Christi seien nicht absolut, sondern befristet, wenn auch mit unbekanntem Termin (ġāja maǧhūla): infolgedessen sei ihre Aufhebung nicht Abrogation (nasḫ) im eigentlichen Sinne. Aber selbst wenn die Vorherverkündung eine notwendige oder faktische Bedingung der Prophetenwürde wäre, wäre ihr Nichtbekanntsein noch kein Desavouement für den Propheten. Denn es ist möglich, daß frühere Propheten manches gesagt haben, was heute nicht mehr überliefert ist (b.-Taim. III 258—263). Nachdem sich Ibn-Taimīja durch diese Theorie vor den Folgen eines brüchigen Weissagungsbeweises salviert hat, geht er mit dem Gefühl der Sicherheit zur Tatsachenfrage über und stellt fest, daß Muhammad faktisch von den früheren Propheten verheißen sei. Er führt auch Konvenienzgründe für die Notwendigkeit des tabšīr an: Wäre Muhammad ein falscher Prophet, so müßten die früheren Propheten vor ihm, dem Urheber einer so gewaltigen Bewegung wie des Islam, ebenso gewarnt haben wie vor dem Antichristen. Ist er aber wahrer Prophet, so muß er der vornehmste Gegenstand ihrer Verheißungen sein, da sie doch selbst für notwendig befanden, Nebukadnezar und Sanherib vorher zu verkünden. — Die Quellen des Weissagungsbeweises teilt er ein in unmittelbare Zeugnisse, das sind die Schrifttexte, und mittelbare, das sind die Bekenntnisse von jüdischen und christlichen Zeitgenossen Muhammads [1]). Ibn-Taimīja rechnet zu den mittel-

[1]) Davon nennt er die bekannten legendär ausgeschmückten Beispiele, III 268—274. Solche auch I 80—117, IV 39—62. In diese beiden Gruppen teilt auch Mba ein; mittelbare Zeugnisse siehe Mba 16—20. Den Fall des Ka'b al-Aḥbār s. auch bei Qar. 209.

baren Zeugnissen noch die Nachrichten des Qorān über Bezeugungen Muhammads durch frühere Propheten hinzu. Der deutlichste Beweis aber ist auch nach ihm der aus den Schrifttexten selbst (b.-Taim. III 263—279).

Von Anfang an freilich hat man solche Theorien noch nicht gekannt. Frühere Apologeten gingen unbefangen und ohne theologische Reflexion an die Aufzählung der Muhammadprophetien heran. Aber auch das war erst das Ergebnis einer Entwicklung. Der Ausbau dieses Kapitels der Apologetik ist nicht nur Weiterentwicklung qorānischer Ansatzpunkte (s. Q. 7,156. 61,6), sondern vor allem eine Frucht der Auseinandersetzung mit dem Christentum [1]). Die christliche Apologetik begründete die Abschaffung der Mosaischen Religion u. a. mit dem Nachweis, daß das hl. Buch der Juden selbst durch seine — in Christus erfüllten — Verheißungen die Bruchstelle in der Linie der Offenbarungen deutlich beglaubige. Die Frage nach einer entsprechenden Legitimation ihres Propheten brachte die Muhammedaner in Verlegenheit und zwang sie geradezu, den gewünschten Ausweis nachträglich herzustellen. Das Material konnten sie einfach dem Zauberkasten der christlich-messianischen Weissagungsbeweises entnehmen, um es nur auf den neuen Namen umzuschreiben. Das haben sie auch zum Teil getan und darüber hinaus noch manches aus eigenem Spürsinn dazugefunden. In der Diskussion mit Johannes Damascenus († 750) sehen wir noch ihre Verlegenheit gegenüber der peinlichen Frage des Gegners [2]). Im Religionsgespräch mit Timotheus versucht al-Mahdī († 785) schon die Parakletenverheißung (Jo 14), die Prophetenverheißung Dt 18,15 und die Stelle von den zwei Reitern Is 21,7 auf Muhammad zu beziehen [3]). — Im 9. Jh. dagegen ist die Sammlung des Materials bereits so reichhaltig, daß Spätere nicht mehr viel hinzufügen können. Die im 9. Jh. abgeschlossenen Traditionssammlungen reflektieren wohl noch ein früheres Stadium der Entwicklung: Buḫārī († 870) enthält nur eine umschreibende Wiedergabe von Is 42, 1—4. 7. als Muhammadprophetie [4]). Ein anderer Prophetenspruch, der in Zamaḫšarī's († 1143) „al-Fā'iq" aufbewahrt ist und den de Goeje mitteilt [5]), enthält ebenfalls eine auf Muhammad bezogene Anspielung auf Is 42,3: „Gott offenbarte dem Isaias: Ich sende

[1]) s. Schreiner l. c. 593—595.

[2]) Migne, P. Graeca 94, 768: „sie schweigen beschämt."

[3]) Cheikho, Trois traités (1923), 10 med.; 12 ult.; 21 unten.

[4]) Buḫ., Kit. 34 Nr. 50 = Kit. 65 zu Sure 48, bāb 3. Zitiert bei b.—Taim. III 263—265, und daraus samt den Erklärungen abgeschrieben von Qaij. hid. II 4/5.

[5]) In: Semitic Studies in memory of Alex. Kohut (1897), 183. Leider konnte ich den Druck Haidarābād 1334 (= 1916) nicht vergleichen.

einen Blinden unter Blinde, einen (bisherigen) Heiden [1]) unter Heiden, ich statte ihn mit (überlegener) Ruhe aus und stärke ihn mit Weisheit; geht er an einem Licht vorüber, so löscht er es nicht aus; geht er vorüber an einem schlanken Rohr, so läßt er seine Stimme nicht hören" (hier hat sich der 2. Stichos von v. 2 verirrt).

Im Gegensatz dazu kann Ibn-Qutaiba († 889) mit einer ganz ansehnlichen Liste aufwarten, die uns durch Zitate bei Ibn-al-Ǵauzī [2]) erhalten ist. Der erste, der eine ausführliche Sammlung solcher Stellen veranstaltet hat, ist sein etwas jüngerer Zeitgenosse ʿAlī Ṭabarī, der in seinem Kitāb addīn waddaula („Thron und Altar") 130 Verheißungen auf Muhammad anführt. Ein Teil derselben hat sich als fester Bestand eingebürgert. Darüber hinaus befinden sich bemerkenswerte Novitäten bei Māwardī († 1058) „aʿlām an-nubūwa" („Zeichen der Prophetie") [3]), Qarāfi († 1285) und Saʿīd Ibn-Ḥasan (um 1300). Darunter macht der Letztgenannte sich durch einen erlesenen Instinkt für Ungereimtheiten besonders auffällig. Ibn-Ḥazm, dessen Mißtrauen gegen den Bibeltext man wohl auch keinen ausgedehnten Weissagungsbeweis zutrauen wird, nennt nur drei der gangbarsten Stellen: Dt 18,18. 33,2. Da 2,29 [4]).

Der Anonymus Adillat (Anfg. 13. Jh.) erwähnt außer sonst üblichen Stellen noch eine, die m. W. bei anderen nicht benutzt wird, nämlich Is 52,13, und bezieht außerdem den Namen Israel auf Muhammad. — Der jüdische Apologet Ibn-Kammūna († 1280), der in seinem „tanqīḥ" („Kritik") je einen Vertreter des Judentums, Christentums und Islam in möglichst objektiver Weise seine Religion darstellen läßt, nennt neun Muhammadprophetien [4]) Ibn-Taimīja macht acht neutestamentl. und 24 alttest. Weissagungen namhaft, die aber gegenüber den Früheren nichts Neues bieten. — Sein Zeitgenosse Mba fügt zu sieben der bekannten Belege noch vier apokryphe hinzu, die sich bei anderen nicht finden. — Der Anonymus Leiden (1455) macht sich seine Aufgabe leicht, indem er den Christen die Aussage in den Mund legt, es sei ein künftiger Prophet, namens Aḥmad, verheißen; dazu braucht er nur noch nachzuweisen, daß Aḥmad dieselbe Person meine wie Muhammad (f. 37 f.).

---

[1]) „Ummī", d. h. einen, der nicht einer der früheren Offenbarungsreligionen angehört. ummī = ġair-kitābī.

[2]) Kit. al-wafā'; Auszüge daraus hrsg. von C. Brockelmann in Beiträge z. Assyriol. u. Semit. Sprachwiss. III; darin S. 48—54 die Muhammadprophetien des Ibn-Qutaiba, die ich nach dieser Ausg. mit „b.-Qut." zitiere. Sie sind mitgeteilt von Brockelm. in Z at W, l. c.

[3]) Ich zitiere nach den Auszügen von Schreiner, in: Sem. Studies Memory Alex. Kohut (1897), 495—513, mit „Māwardī". Den Druck Kairo 1319 konnte ich nicht mehr benutzen.

[4]) Mitgeteilt von Steinschn. 326—329.

Die Identität des im Alten und Neuen Testament erwähnten Namen Muhammads mit seinem im praktischen Leben gebrauchten Namen war ja keineswegs erfordert. Die Theorie von der Vielheit der Namen Muhammads, die auf haggadische Vorbilder zurückgeht, kam den für uns heute unverständlichen Deutungskünsten muslimischer Theologen glücklich zu Hilfe.

Darum ist man zufrieden, wenn man im Alten Testament in einigermaßen deutungsfähigem Zusammenhang Worte vom Stamme ḥmd findet, von dem auch der Name Muhammad kommt, nämlich: Aḥmad, Maḥmūd, Ḥamd. Ihre hebräischen Aequivalente brauchen uns nicht zu interessieren, da man nicht auf das hebräische Original zurückgeht, sondern auf die syrische Übersetzung. Das geht daraus hervor, daß die Hauptautoritäten für dieses Kapitel der Apologetik das arabische „Muḥammad" ihrer Übersetzungen (statt Synonyma wie mumaǧǧad oder musabbaḥ) vom Syrischen her rechtfertigen [3]).

'Alī Ṭabarī sammelt solche Stellen mit einer Leidenschaftlichkeit, die den Mangel an exegetischer Gewissenhaftigkeit beinahe entschuldbar erscheinen läßt. Von syntaktischen Bedenken äußert er nur das eine, daß das Fehlen der Vokativpartikel in manchen Fällen auffallen könnte; aber er meint, das spreche nicht dagegen, daß der Prophet wirklich angeredet sei; und er nennt als Beispiele andere Bibelstellen, in denen die Anrede nicht mit „ó" eingeleitet wird. (Ṭab. 111).

Nach ihm und anderen, nennt Ps. 48,2 den Propheten mit Namen: „Unser Herr ist groß, sehr gepriesen (maḥmūd = hebr. mehullāl) in der Stadt unseres Gottes und auf seinem heiligen, gepriesenen Berge". (Ṭab. 75. Qar. 246. b.-Taim. III 300). Diese Gleichung maḥmūd (adj.!) = gepriesen = Muhammad ist ein Beispiel für eine uns heute unverständliche Art, die Schrift zu lesen: die Worte werden erst aus ihrem syntaktischen Lebensverband isoliert, und dann wird ihnen, den toten Fragmenten, ein falsches Leben eingeblasen, indem ihnen eine fremde Sinnbeziehung gegeben wird: Eine ähnliche Schriftdeutung wie christlicherseits die typologische und zum Teil die messianische.

---

[3]) So wie man das arabische „al-ḥamd lillāh" ins Syrische nur „šubḥā l'alāhā" übersetzen könne, so auch umgekehrt das syrische „mešabbeḥā" nur in arabisches „muḥammad". (Ṭab. 112. b.-Qut. 54. Māwardī 508). An anderer Stelle allerdings hat man, auf Grund eines Mißverständnisses „mušaffaḥ" in Transkription für das verlesene mišpāṭ übernommen, in einer ungenauen Widergabe von Js 42,4 „Er wird nicht müde und läßt sich nicht unterkriegen und neigt sich nicht zur Lust mušaffaḥ" (b.-Taim. III 264 ult.). Ibn-Qaijim erklärt das letzte Wort als hebräisches Wort, das dem Namen Muhammads dem Sinne nach, und annähernd auch lautlich, entspreche (Qaij. hid. II 5 oben).

Ein weiteres Beispiel dafür: Ps 50,2. 3. „Gott läßt vom Ṣion her eine preiswürdige Krone [1]) erscheinen. Ja Gott kommt und ist nicht lässig; Feuer brennt vor ihm her und entzündet, was um ihn ist". — Die „Krone Maḥmūd" soll Muḥammad nicht nur als Herrn und Fürsten kennzeichnen, sondern auch mit Namen nennen! (Ṭab. 76. b.-Qut. 49. Māwardī 512/3). Ebenso Is 49,5 „Du wirst gepriesen (muḥammad) sein beim Herrn" (Ṭab. 90. Qar. 250). — Eine beliebte Stelle ist Hab. 3,9, wo einfach die Anrede „o Muhammad" eingefügt wird: „Du wirst reich sein an (wörtl.: „voll sein von") deinen Bogen über und über, und die Pfeile werden gesättigt werden auf deinen Befehl, o Muhammad" (Ṭab. 103 [2]). Dasselbe Verfahren beobachten wir bei Is 63,14 b—16: „Siehe, ich mache deinen Namen gepriesen (muḥammad); schau her von deiner Wohnstatt und deinem Zelte, o Muhammad, o Heiliger! Denn du bist der Herr, unser Vater und Befreier; und dein Name ist schon von Ewigkeit her". (Ṭab. 100. Qar. 254. b.-Taim. III 307); zur Erklärung verweisen Ṭabarī und Ibn-Taimīja noch auf Ps 72,17 (Präexistenz des Namens), und „heilig" erklärt Ṭabarī als gleichbedeutend mit „fromm", Ibn-Taimīja als den „den Gott befreit von den menschlichen Fehlern und für sich auserwählt". — Von Stellen, die nur Ṭabarī auf den N a m e n Muhammads deutet, nenne ich Is 55,5 b „... um des Herrn, deines Gottes willen, des Heiligen Israels, der dich verherrlicht" (aḥmadaka: Aḥmad: Muḥammad). (Tab. 93). Zu Zach 14,20 „In jenen Tagen wird selbst an den Zügeln der Pferde die Heiligkeit des Herrn (quds ar-rabb) sein" erklärt er, „quds ar-rabb" bedeute den Namen Gottes und den seines Propheten, und das Wort habe sich im Islam bewahrheitet, da auf jeder Kleidung, Wohnung, Waffe u. a. diese Namen stehen. (Ṭab. 105). — Eine Stelle aus Zach, die sonst nicht als Verheißung des Namens Muhammads benutzt wird, liefert Māwardī: In Zach 4,6 identifiziert er Zerubbābel mit Muhammad (Māwardī 510). Andere Wortformen, die auch auf den Namen des Propheten gedeutet werden, sind ḥamīṭā und ḥamṭānā (arabische Transkriptionen für syrisches ḥamīdā, ḥamdānā) [3]).

Zwei, wie es scheint, apokryphe Stellen nenne ich noch, die Qarāfi und Ibn-Taimīja als Isaiaszitate einführen: „Danke meinem Freund und Sohn Aḥmad" (Qar. 255. b-Taim. III 310); und: „Wir hören auf den Höhen der Berge (b.-Taim.: von den Enden der Erde) die Stimme Muhammads" (ebenda).

Auch mit den Mitteln der Geomatria versuchte man den Namen Muhammads aus den Schriften hervorzuzaubern. Und zwar wird

---

[1]) Iklīl maḥmūd, wie Pešitta „kelīlā mešabbeḥā.

[2]) Danach sind die Verschreibungen bei b.-Qut. 48; Qar. 259 (wo die Stelle dem Daniel zugeschrieben wird) und b.-Taim. IV 2 zu verbessern.

[3]) s. darüber Goldziher, l. c. 374.

das hebräische „bi-me'od me'od" (sehr, sehr) in Gn 17,20 diesen Zwecken dienstbar gemacht. Die Ismaelweissagung Gn 17,18—20 ist ein locus classicus des Weissagungsbeweises. Aber die Zahlendeutung der Stelle finde ich auf islamischer Seite zum ersten Male bei Anonymus Adillat [1]). 'Alī Ṭabarī, Ibn-Qutaiba und Māwardī hatten ja einen syrischen Bibeltext benutzt, oder wenigstens mittelbar zugrunde liegen, darum kann man bei ihnen nicht solche Experimente finden, die vom hebräischen Text ausgehen. Anonymus Adillat übersetzt Gn 17,20: „Ich habe gehört und dein Gebet wegen Ismaels angenommen, und ich segne ihn und mache seine Nachkommen zahlreich bim'd m'd." — Darin liegt nach ihm ein Hinweis auf den Namen Muhammads, denn bim'd-m'd hat denselben Zahlenwert (nämlich 92) wie Muhammad (Ad. 106), ebenso in der Stelle Is 52,13 (Ad. 25/6). —

Von anderen wird geradezu das Wort, ohne Umweg über seinen Zahlenwert, als Name des Propheten gedeutet; so von Mba, der es „mudmad" liest (Mba 10). Ibn-Qaijim, der sich dafür auf einen übergetretenen Juden beruft, will es mi'd-mi'd oder ma'd-ma'd lesen und setzt es mit Muhammad gleich. (Qaij. hid. II 5). Ibn-Taimīja hält sich von solchen Dilettantismen fern. Aber sein Zeitgenosse Sa'īd Ibn-Ḥasan verzeichnet zu Gn 17,20 drei Erklärungen von ma'ud-ma'ud: einige erklären es als Aḥmad-Aḥmad, andere als ǵidd^{an}-ǵidd^{an} („sehr, sehr"), andere als 'aẓīm^{an} 'aẓīm^{an} (gewaltig, gewaltig) (Sa'īd 325). Verwandt damit ist die von 'Alī Ṭabari neben der chronologischen Erklärung vorgeschlagene kabbalistische Deutung der Zahl 1335 in Da 12,12: er hat berechnet, daß diese dem Zahlenwert der Buchstaben „Muḥammad ḫātim al-anbijā' mahdī māǵid" (Muhammad, Siegel der Propheten, ruhmreicher Mahdi) entspricht. (Tab. 118).

Aber an Phantasterei und Ignoranz übertrifft er alle, indem er den Namen Josias' in der Verheißung I Rg 13,2 auf Muhammad bezieht: „Ein Sohn wird dem Geschlecht Ismaels [2]) geboren werden, sein Name ist verbunden mit den Namen Gottes [3]), und wo der Name Gottes erwähnt wird, dort auch der seinige." Er fügt hinzu: Das trifft nur auf Muhammad zu (Sa'īd 331/2). Dies figuriert bei ihm einmal als Weissagung, die der Prophet Elias bei einer Reise zu den Arabern verkündet hat, und ein zweites Mal als Weissagung des Propheten Micha an den König Achab (während es in I Rg 13 die Worte eines anonymen Propheten an König Jeroboam sind). —

---

[1]) Sie ist jedoch nicht seine Erfindung; denn auch Abrāhām Ibn-'Ezrā († 1167) führt sie an, laut Steinschn., S. 327.

[2]) Statt „dem Hause Dawids"! In der Transkription hat er: „dem Sohne Ismaels."

[3]) „Ismuhu maqrūn bism'allāh", so übersetzt er das hebr. Jōšijāhū šemō!

Abgesehen von den Stellen, die geradezu auf den Namen Muhammads gedeutet werden, kursieren noch viele andere alttestamentliche Muhammadprophetien. Dazu werden Stellen herangezogen, die einen künftigen Propheten überhaupt ankündigen, wirklich oder angeblich. So behandelt Qarāfi Gn 49,10 als Muhammadprophetie (Qar. 236), nachdem er sie vorher, allerdings in abweichenden und zwar transkribiertem Text, gegen die Juden als christlich-messianische Weissagung ins Feld geführt hat (Qar. 99). — Dt 18. 15. 18. 19, das schon im Neuen Testam. (Act 3,22) messianisch gedeutet wurde, wird auf Muhammad bezogen: Denn wenn Gott zu den Israeliten sage: „Von euern Brüdern werde ich einen Propheten erwecken", so könne nur einer vom Geschlechte Ismaels, des Bruders Israels, d. h. ein Araber gemeint sein. (Ṭab. 73/4. b.-Qut. 47. Bīrūnī 19 [1]). b.-Ẓafar 627 [2]). Ad. 13 b. 106. Qar. 236/7. Mba 9/10. Sa'īd 327), zumal Dt 34,10 die negative Kehrseite, nämlich daß kein Prophet aus den Israeliten selbst mehr erstehen werde wie Moses, ausdrücklich bestätige (b.-Qut. 47. Mba 29 f. Sa'īd 339).

Die Trias der göttlichen Offenbarungsstationen, d. h. der mosaischen, christlichen und muhammedanischen Offenbarung, findet man im Wort von der dreifachen Gotteserscheinung Dt 33,2 versinnbildet „Gott kommt vom Berge Sinai (sc. in der Offenbarung an Moses) und leuchtet auf vom Sā'īr (das soll ein Gebirge in Syrien sein in der Nähe von Nāṣira, dem Geburtsort Christi) und tut sich kund vom Berge Fārān her (das soll das Gebirge von Mekka sein, und dort, genauer vom Berge Ḥirā' erfolgte die erste Offenbarung an Muhammad)." (Tab. 74 f. b.-Qut. 46 f. Bīrūnī 19. Ad. 108 f. Qar. 238 f. Mba 9. 28. b.-Taim III 282. Sa'īd 328).

Eine Bekräftigung dessen wird in Hab 3,3 gesehen: „Gott kommt von at-Taiman und erscheint auf den Bergen von Fārān" (Ṭab. 103. b.-Qut. 47. b.-Zafar 627. Qar. 257. b.-Taim. III 294) Ibn-Taimīja zitiert dieselbe Stelle mit einigen Varianten noch einmal mit anderer Quellenangabe, nämlich: aus den Worten Sim'ūns, soweit sie (die Christen) seine Übersetzung annehmen" (was ist gemeint?) (b.-Taim. III 294,3. Ebenso Qaij. hid. 392 unten).

Jene erwähnte heilsgeschichtliche Revue von Dt. 33,2 wird nach der personalen Seite hin vorteilhaft ergänzt durch die Ausdeutung des Is 21, 7. 9., die schon Timotheus gegen al-Mahdī († 785) durch eine rein zeitgeschichtliche Erklärung ausführlich

---

[1]) Chronologie, ed. Sachau.

[2]) Muhammad Ibn-Ẓafar aṣ-Ṣaqalī († 1169): „Ḫair al-bušar bi-ḫair al-bašar" (s. Steinschn. S. 396) zitiere ich nach den Auszügen von Schreiner in: ZDMG 42 (1888), 625—628. — Die Lithogr. (Būlāq 1863) konnte ich nicht benutzen.

zurückweist [1]). Doch von den Machern des Weissagungsbeweises werden die beiden Reiter, der eine auf einem Esel, der andere auf einem Kamel, unentwegt auf Christus und Muhammad gedeutet (Tab. 81/3. b.-Qut. 50. Bīrūnī 19. Māwardī 505. Ad. 28 f. Qar. 248. b.-Taim. III 304. Mba 13. 30, wo die Stelle als Jeremiaszitat erscheint). Dasselbe Gruppenbild wird auch aus Zach 9,9 (vgl. Mt 21,5 hervorgezaubert: Anonymus Adillat, der dies dem Jeremias zuschreibt, zerlegt, wohl unter Einfluß von Is 21,7, den einen Reiter in eine Zweiheit, nämlich einen Eselreiter und einen Kamelreiter, d. i. Christus und Muhammad; die Deutung auf letzteren unterstützt er durch zwei Proben seines etymologischen Gewandtheit: Jerusalem, d. h. „Stadt des Heiles", passe aufs schönste auf Medina, von wo das Heil ausging, und Ṣījūn, d. h. „Ort mit wenig Wasser" ($\sqrt{\text{ṣwj}}$), weise auf Wüstengegend hin. (Ad. 27 b. 28).

Die christlich-messianische Stelle Is 40,3—5 wird auch auf Muhammad bezogen (Māwardi 506), desgleichen Is 40, 10. 11, wo „Herr" den Propheten bedeuten soll (Tab. 86). Zwei eigene muhammedanische Weissagungsstellen aus Isaias sind Is 41, 2. 3, wo der „Erweckte vom Osten" auf Muhammad hinweisen soll (Tab. 87), und Is 46, 9—11, wo dieser unter dem Deckbilde des von Gott aus der Wüste berufenen Vogels erkannt wird (Tab. 90. Qar. 264).

Da 9,26 gibt Anonymus Adillat in falscher Umschreibung: „Wenn der kommt, der die Heiligen heiligt, d. h. der die Reinen rein macht, wird die Ölsalbung von den Königen der Israeliten weggehen, und kein Prophet noch König wird ihnen wieder erstehen," und er sieht diesen Zeitpunkt gekommen mit dem Erscheinen Muhammads, des Propheten der (kultischen) Reinheit (Ad. 23). Der Menschensohn in Da 7, 13—15 wird ebenfalls zugunsten Muhammads reklamiert (Māwardī 510). Eine apokryphe Danielstelle muslimischen Ursprunges erzählt, wie Daniel Gott bittet, ihm seine Pläne über die Zukunft der Israeliten kundzutun; Gott antwortet ihm durch einen Engel, er werde seinen Zorn nicht eher von ihnen wegnehmen, bis er seinen Gesalbten, den Sohn der Jungfrau, und den Propheten der Ismaeliten gesandt habe, der einst Hagar verheißen ward; der Engel schildert dann weiter die Geschichte Muhammads. (Qar. 261/2. b.-Taim. IV 3/4).

Aus Obadja zitiert Māwardī v. 1 b, den er übersetzt: „Wir haben Kunde vom Herrn vernommen, und er sendet einen Gesandten zu den Stämmen." (Māwardi 507). Sa'īd überbietet alle Triumphe seiner Vorgänger. Er fabuliert über Obadja, er sei auf seiner Pilgerung zu den Juden in den Ḥiǧāz gekommen und habe ob des Propheten geweint, den Gott aus dem Stamme der Araber senden und der ihre (der Juden) Wohnungen zerstören,

[1]) Ed. Cheikho, Trois traités 13—14.

ihre Frauen gefangen nehmen und ihre Kinder zu Waisen machen werde.' (Sa'īd 333). Weiter erpreßt er aus dem Bileamspruch vom aufgehenden Stern Num 24,17 ein Geständnis zugunsten Muhammads, indem er ihm folgenden Wortlaut anbefiehlt: „Sehet, ein Stern, der erscheint aus dem Geschlechte Ismaels, und ein Stamm von den Arabern hilft ihm, und von seinem Erscheinen erbebt die Erde und die, die darauf sind." (Sa'īd 327). — Eine mir nicht nachweisbare allgemein gehaltene Verheißung liest er im Psalter Dawids [1]): „Ehret Gott, alle Völker, und bekennet seine Einheit, ihr Bewohner der Erde; der Prophet des Erbarmens wird euch gesandt werden" (Sa'īd 330); mit einem ähnlichen Zusatz zitiert er Is 1,2 (ib. 330). Er kennt auch ein fabuloses „Protevangelium": Adam sprach im Paradiese arabisch, vergaß es nach der Vertreibung und sprach syrisch; darob ward er traurig, und Gott tröstete ihn mit der Verheißung, daß aus seinen Nachkommen einer erstehen werde, der die arabische Sprache des Paradieses wieder erneuern werde (Sa'īd 323). Auf die Erneuerung der arabischen Sprache, d. h. ihre Verbreitung durch Muhammad, beziehen Māwardi und 'Alī Ṭabarī Zeph 3,8 b „Ich will den Völkern die auserwählte Sprache erneuern, damit sie alle den Namen des Herrn erfahren und ihm allesamt dienen (Tab. 104 f. Māwardi 509).

Auf dem gleichen Niveau wie sein „Protevangelium" stehen die Behauptungen Sa'īds, das Gebet Noes (Gn 9,11—13), Moses' (Dt 9,27) und Manasses' (apokr.) sei von Gott nur um des zukünftigen Propheten Muhammad willen und durch seine Fürsprache angenommen worden (Sa'īd 324, 328, 332). Dabei ist aber zu berücksichtigen, daß wir in Sa'īd einen beschränkten und unwissenden Fanatiker vor uns haben, an dessen Extravaganzen die islamische Theologie keineswegs teilnimmt. Doch verdient sein Elaborat eben als Zeugnis einer Apologetik in populärer Tiefenlage bei einem Gesamtbild auch gemustert zu werden.

Die muslimischen Apologeten hatten das Glück, den zukünftigen Propheten in den Schriften auch schon richtig lokalisiert zu finden, nämlich in der Wüste. Alle Stellen, in denen von freudenreichen Ereignissen in der Wüste die Rede ist, werden darauf bezogen. Zu Is 42,11. 12 heißt es: Welches Volk ist in der Wüste, wenn nicht die Gemeinde Muhammads; wer ist Qedar, wenn nicht der Sohn Ismaels, des Ahnen unseres Propheten; wer sind die Bewohner der Höhlen und Berge, wenn nicht die Araber? (Ṭab. 78. Māwardi 506. Qar. 247. b.-Taim. III 303). — Die Schakale und Strauße, die in Is 43,20 zum Lobe Gottes

---

[1]) Viell. in dem bekannten aus qorānischer Phraseologie zusammengesetzten „Psalter Dawids" muslimischer Herkunft, aus dem Krarup (Kopenhagen 1909) Auszüge veröffentlicht und übersetzt hat.

aufgerufen werden, werden richtig als bildliche Ausdrücke für die Wüstenbewohner erklärt und dann unbedenklich auf die Araber bezogen, die sich über die Ankunft Muhammads freuen. (Tab. 89. Qar. 155). Die Verheißung reichen Wassersegens in der Wüste (Is 41,17—20) wird, im Lichte der Verse 8—16 desselben Kapitels, deshalb als durch Muhammad erfüllt angesehen, weil durch die Herrschaft des Islam die Segnungen der Kultur in die Wüste gebracht wurden (Tab. 88/9). Von Ibn-Qutaiba wird noch ein unechtes Isaiaszitat von demselben Tenor angeführt: „Die Wüste und die Städte werden sich anfüllen mit den Nachkommen Qedars, sie lobpreisen und rufen von den Bergesgipfeln, da Gott sie zu Ehren gebracht, und sie preisen ihn zu Wasser und zu Lande." (b.-Qut. 51, b.-Taim. III 309). Ähnlich ist die Beziehung von Is 35,2 (Tab. 85. b.-Qut. 53. Māwardi 505). Auf die neue Offenbarung in der Wüste wird das Gleichnis vom Weinstock, der ausgerissen und dann in der Wüste neu gepflanzt wird (Ez 19,10—14), gedeutet (b.-Qut. 53, Tab. 109 f. Māwardi 509. Qar. 258). Ibn-Qutaiba 53 bringt in diesem Zusammenhange auch eine Inhaltsangabe von dem Gleichnis mit dem Weinberg in Is 5 [1]). — In demselben Sinne gilt Muhammad als derjenige, an den das Wort Hos 13,5 gerichtet ist, ‚Ich bin Gott der Herr, der ich dir Weide gebe in der Wüste und im trockenen, dürren, unbewohnten, menschenleeren Land." (Tab. 101).

Zu den Lokalisierungsweissagungen gesellt sich vollständigkeitshalber auch eine chronologische Vorherverkündigung: Da 12,12. Nach ʿAlī Ṭabarī führen die 1335 Jahre (als solche erklärt er die Tage" „) in seine eigene Zeit, in die Abbasidenherrschaft, genauer in das Jahr 867 n. Chr., d. h. mit den nötigen kalendarischen Umrechnungen [2]) in das J. 855 n. Chr. (Tab. 117/8). — Er begnügt sich also damit, den Zeitpunkt irgendwohin in den zeitlichen Bereich des Islam fallen zu lassen, ohne eine Verknüpfung mit einem Ereignis zu suchen, das einer so sorgfältigen chronologischen Vorausberechnung würdig zu sein scheinen könnte. Er hat ein Werkzeug der christlich-messianischen Weissagungsbeweises entführt, ohne seine Funktion sinngemäß zu übertragen. Da hat doch Anonymus Adillat den Sinn der Weissagung besser verstanden. Nachdem er die Stelle so übersetzt hat: „Selig der, der in den Tagen des Propheten lebt, der 1333 Jahre nach mir kommt", fügt er, ohne sich auf Einzelheiten der Berechnung einzulassen, kategorisch hinzu, das wäre der Zwischenraum zwischen Daniel und Muhammad. (Ad. 107).

---

[1]) Diese Stelle wird übrigens auch von Ṭabarī, tafsīr XV 33/34 auf Autorität des vom Christentum zum Islam übergetretenen Abū-ʿAttāb erwähnt, aber nicht um sie irgendwie auf den Islam zu deuten, sondern um einen historischen Beleg für das Gesetz der Vergeltung Q. 17,7 zu liefern.

[2]) Nach Mingana, transl. 138, note 1.

Ich hatte schon darauf hingewiesen, daß bei einigen Stellen eine Beziehung auf Ismael hineininterpoliert wurde. Das geschah deshalb, weil die Araber sich für die Nachkommen Hagars und Ismaels halten, die, laut muslimischer Legende, nach ihrer Vertreibung in Mekka gewohnt haben. Darum verdienten auch die Ismaelverheißungen der Genesis die besondere Aufmerksamkeit der muslimischen Theologen. ʿAlī Ṭabarī behandelt die vier Ismaelweissagungen in einem eigenen Kapitel, und zwar Gn 17,20; 16,8—12; 21,13; 21,14—21 (bes. v. 18 und 21). (Tab. 67/8). Der Segen, der hier über Ismael bezw. seine Nachkommen ausgesprochen wird, soll sich an den Arabern durch das Erscheinen Muhammads und seine Folgen, d. h. Aufrichtung der arabischen Weltherrschaft, bewahrheitet haben. (Ebenso: b.-Qut. 46 f. b.-Ẓafar 626. Ad. 106. Qar. 235/6. 238. Saʿīd 324/29. Mba 10. b.-Taim III 287/8. 294).

Zu den Ismaelverheißungen im weiteren Sinne gehört auch Is 54,1—3 (Tab. 91. Qar. 251). Eine apokryphe Verheißung vom Sieg der Ismaeliten bieten Qarāfī und Ibn-Taimīja: „Gott wird sie (die Araber) über euch (die Juden) siegen lassen und wird unter sie einen Propheten senden und ihm ein Buch offenbaren und Macht geben über eure Nacken, sie werden euch unterwerfen und erniedrigen durch die Wahrheit, und er wird Männer von Qedār unter die Gemeinschaft der Stämme ausziehen lassen, während Engel auf weißen Rossen, mit Waffen gerüstet, mit ihnen sind; so werden sie euch umringen, und euer Ende führt zur Hölle. Wir nehmen Zuflucht vor der Hölle zu Gott." (Qar. 258, der es dem Ezechiel; b.-Taim. III 312, der es dem Daniel zuschreibt).

Saʿīd macht uns darüber hinaus noch mit einer typologischen Ismaeldeutung bekannt. Die Erzählung von der Bundeszeremonie zwischen Abraham und Gott Gn 15,9—10 besagt, nach seiner, von allen Unklarheiten des hebräischen Textes radikal geläuterten — wohl haggadischen — Textform, folgendes: Gott befahl dem Abraham, vier Vögel, vier Rinder und vier wilde Tiere zu nehmen und jeden, mit Ausnahme des kleinen Vogels (ʿuṣfūr), in zwei Hälften zu zerteilen und sie zu rufen; er tat es; da kamen sie flugs lebendig wieder zu ihm. Und Gott sprach zu Abraham: So werde ich die Toten wieder lebendig machen. — Saʿīd fügt hinzu: Nach jüdischer Erklärung bedeuten die Tiere die Völker, und der kleine Vogel, der nicht zerteilt worden sei, sei ein Symbol für Ismael und sein Geschlecht. (Saʿīd 345/6).

Als Weissagungen über die Art und Umstände des Auftretens der Propheten werden die Stellen des Alten Test. herausgesucht, wo einem von Gott Berufenen Sieg, Triumpf, Herrschaft, kriegerischer Erfolg, Niederwerfung der Feinde verheißen werden.

Dazu gehören Ps 72,8—15 (Ṭab. 76 f. b.-Qut. 49. Māwardi 513. Ad. 31/4. b.-Taim. III 303/4); Is 41,8—10. 15. 16., wo die Anrede „Wurm Jakobs" als unpassend ausgelassen wird (Ṭab. 87/8. Qar. 254); an dieser Stelle sucht 'Alī Ṭabari nebenbei in den Worten „und er rief ihn auf die Spur seines Fußes" eine Anspielung auf den „maqām-Ibrāhīm", den Stein neben der Ka'ba, der nach muslimischer Legende den Fußeindruck, zwar nicht Gottes, aber seines Freundes d. i. Abrahams, trägt. Die bekannte messianische Stelle Is 9,5 vom Kind, auf dessen Schultern Herrschaft ist, wird auf Muhammad bezogen: Christus kam ja nicht als Herrscher, sondern als Schwächling und „Lamm Gottes" (Ṭab. 81., Qur. 255, Ad. 25 [1]), b.-Taim. II 308). Ähnliche Folgerungen zieht Anonymus Adillat aus Is 52,13, wo dem Knecht Gottes Erfolg verheißen wird (Ad. 25). So ist auch Muhammad der Führer und Herrscher der Völker, der Is 55,4 angekündigt wird (Ṭab. 93). Er ist der, den Gott zum Zeichen für die Völker aufgerichtet, den er aus der Ferne ruft, seine Scharen sind's, deren Pfeile geschärft und deren Bogen gespannt sind (Is 5,26—30 bei: Ṭab. 80. v. 26 bei: b.-Qut. 51). Die Gemeinde Muhmmads ist das Volk fremder Sprache, das nach Jer 5,15. 16 gegen die Israeliten erstehen soll (Ṭab. 106, Qar. 263). Sie sind die Durstigen aus Taiman (Is 21,13 f.), vor deren Pfeilen und Bogen die anderen sich fürchten (Ṭab. 84). Er ist der Gesandte Gottes, von dem es Is 59,15—18 heißt, daß er Rache nimmt an seinen Feinden (Ṭab. 94). Er ist die Erscheinung aus Edom im blutroten Gewand, von der Is 63, 6 ein Bild entwirft (Ṭab. 100). Sein Sieg über die Feinde ist Jer 1,5—10 vorausgesagt (Ṭab. 106). Der Kampf gegen die heidnischen Araber bei Bedr und andere Ereignisse sind bei Isaias (ungef. = Is 21, 10. 15?) angedeutet (b.-Qut. 54 oben. b.-Taim. IV 5). Ja, die Feinde werden sogar namhaft gemacht: denn der Drohspruch gegen Elam (Jer 49,35—38) hat sich erst mittelbar durch Muhammad erfüllt; nie ist Elam-Persien so erniedrigt worden als durch die islamische Herrschaft; die Erfüllung kann nicht durch den Heiden Alexander d. Gr. gekommen sein, denn dann würde Gott nicht sagen „Ich richte meinen Thron in Elam auf", zumal dieses letztere, abgesehen von seinem religiösen Sinn, auch eine politische Verwirklichung gefunden hat, durch die Verlegung des Herrschersitzes nach Bagdad unter den Abbasiden (Ṭab. 107/8). Desgleichen ist die Jer 51,20—24 vorherverkündete Niederwerfung der Kaldäer ein Werk des Islam (Ṭab. 109). Auf Muhammad wird die Gerichtsverkündigung Hab 3,3—14 übertragen: Vor ihm her geht der

---

[1]) Anon. Ad. liefert unter ausdrücklicher Ablehnung der bei den Christen üblichen Übersetzung (Ad. 14 b) eine eigene: „Gott sendet einen Propheten, dessen Name ist hādī, 'aǵīb, mŭdabbir, māḥī, ṭā'iq, ǵabbār, ra'īs al-islām, und sein Zeichen ist zwischen seinen Schultern."

Tod, Raubvögel begleiten seine Scharen, er zieht mit Pfeil und Bogen in den hl. Krieg usw. (Ṭab. 103/4. b.-Qut. 47/8, Māwardi 508, Qar. 257, b.-Tiam. III 210/12). Seine kriegerische Erscheinung wird auch Joel 2,2—5.10.11 (Māwardi 507) und Mi 5,2.3. (ibd. 507/8) geschildert, ebenso ist in den messianischen Psalmen 45 und 110 Muhammad der Herrscher, der sich mit dem Schwerte umgürtet und die Feinde niederwirft (Ps 45,2—5 bei: Tab. 75. b.-Qut. 49, b.-Taim. III 300) und der Herr, der die Erde mit Toten anfüllt (Ps. 110,5—7 bei Ṭab. 77). Aus dem Buche Daniel wird die Weltreichvision Da 7,2—8. 19—24 im muslimischen Sinne gedeutet: Das vierte Reich (v. 23), das alle andern niederwirft und selbst ewigen Bestand hat, soll das arabische Reich, und die zehn Hörner (v. 24) die zehn Gefährten Muhammads bedeuten (Tab. 115/7. Qur. 260); und Da 2,31—44 wird der Stein, der die ganze Welt erfüllt, als Sinnbild für den siegreichen Endpropheten erklärt (Tab. 113. Māwardi 511 f., Qar. 259, Mba 15, Sa'īd 344/5).

Daß neben dieses kriegerische Bild auch eine Stelle wie Js 42, 1—8 treten konnte, wo von dem demütigen, milden, heilenden Gottesknecht die Rede ist, ist dem Bedürfnis zuzuschreiben, die bei den Christen kursierenden und den Muslims entgegengehaltenen messianischen Weissagungen möglichst vollzählig auf Muhammad zu übertragen. So ist schon in der Zeit der frühislamischen Traditionsbildung das geschichtliche Bild Muhammads, das dazu durchaus nicht paßte, unter dem Zwange theologischer Notwendigkeiten mit Zügen ausgestattet worden, die ursprünglich dem jüdischen und christlichen Messiasbild angehören. Auf umschreibende Versionen von Js 42, 1—8 in der Ḥadīṯliteratur hatte ich schon hingewiesen. Eine — ungenaue — Übersetzung davon (Vers. 1, 2, 7, 8, 10, 11, 4, 3) bieten b.-Qut. 48 (mit Varianten zur Auswahl, und v. 6 als Zusatz), Qar. 252 und b.-Taim. III 264. Zu den Friedensweissagungen dieser Art gehört auch Js 11,6, 9. Ibn-Qutaiba sieht sie in den Zuständen des hl. Gebietes um Mekka erfüllt, wo das Wild gegen Jagd sakrosankt ist (b.-Qut. 53); dagegen bezieht Sa'īd diese Stelle (v. 7 a, 6 a) durch symbolische Deutung der Tiere auf die muslimische Gebetsordnung, bei der Reich und Arm gleichgeordnet sind (Sa'īd 336). So wird auch das Motto „Nicht durch Gewalt, sondern durch Geist!" (Zach 4,6) für Muhammad passend gefunden und im Zusammenhang dieser Stelle werden die zwei Ölbäume, die in der Vision des Zacharias (4,3) erscheinen, als Sinnbilder für die weltliche und religiöse Herrschaft des Islam (addīn wal-mulk) ausgedeutet (Māwardī 510).

Da der Islam nicht nur eine politische, sondern schließlich auch religiöse Erscheinung ist, hat man auch seine religiösen Qualitäten in alttestamentlichen Prophezeiungen ausgesprochen

gefunden; aber das Interesse daran scheint nicht groß gewesen zu sein, wie die geringe Zahl der gefundenen Belege beweist. Den Gebetseifer der Muslims schildert Ps 149: Sie preisen Gott zu jeder Zeit und in jeder Körperlage, stehend, sitzend, liegend (zu v. 5); sie preisen ihn mit erhobenen Stimmen, und zwar „erhoben", nach der Erklärung des Ibn-Taimīja, sowohl im räumlichen Sinne, d. h. besonders auch an hochgelegenen Orten, wofür er einige Traditionen anführt, als auch im phonetischen Sinne; denn während des Gebetsruf der Juden mit der Trompete, der des Christen mit dem Schlagholz (nāqūs) erfolge, sei für die Muslims das takbīr-allāh mit erhobener Stimme charakteristisch. Gleichzeitig wird aber der Zusammenhang mit dem kriegerischen Geist des Islam durch das Wort vom „Gotteslob mit den Schwertern in der Hand" wiederhergestellt, wobei es dem Muslim besonders die zweischneidigen Schwerter angetan; denn diese Bestimmung trifft auf die Schwerter der Araber zu. Anonymus Adillat stützt die Beziehung auf die Muhammedaner sogar durch eine phonetische Anmerkung zu v. 6 a („es ist ein Volk, das den Namen Gottes mit Kehle und Brust ruft"): die Kehllaute sind gerade eine Eigentümlichkeit des Arabischen (Tab. 18. b.-Qut. 49. Māwardi 512. Ad. 107 b. 108. Qar. 246. b.-Taim. III 296—299). — Wenn Jer. 31,33 f. von einer Zeit spricht, wo jeder Mann, groß und klein, Gott kennen wird, so kann sich das nur auf die Gemeinde der Muslims beziehen, die alle, groß und klein, die Liebe Gottes und die Kenntnis seiner Offenbarung im Herzen tragen (Tab. 107). Als Gemeinde der Heiligen erscheint der Islam auch in einem unechten Hoseazitat: „Die Israeliten und Juden haben durch Lug und Trug gefrevelt, bis das Volk Gottes, das heilige und gläubige Volk, auftritt." (Qar. 256). — In der Gotteinheitslehre des Islam hat Js 45,23 sich erfüllt; denn hier ist es wahr geworden, daß nur in Gott jedes Knie sich beugt und jede Zunge schwört (Tab. 91); ebenso Zach 14,9 „An jenem Tage wird Gott der König der ganzen Erde sein, und es wird nur ein Herr sein." (Tab. 105). Auch die Jenseitserwartungen des Islam sind nur eine Bewahrheitung von Js 55,1 („Ihr Durstigen, kommet zum Wasser...") (Tab. 93). Von einem neuen erlesenen Brauch (sunna) spricht eine unechte Jsaiasstelle: „An jenem Tage, spricht Gott, werde ich allen Sabbaten und Festen ein Ende machen und euch einen neuen, erlesenen Brauch geben, nicht wie den, den ich meinem Knecht Moses am Tage von Horeb, am Tage der großen Versammlung gab, sondern einen neuen erlesenen Brauch, den ich anbefehle und den ich aus Sion hervorgehen lasse". Diese Stelle, die an Hos 2,13 anklingt, wird von Ibn Taimīja zunächst als Zitat aus Apz erwähnt (b.-Taim. II 224), um dann als Verheißung auf den Islam gedeutet zu werden (II 226/8. Ebenso Mba 14).

Eine große Rolle spielen neben den Verheißungen auf Muhammad, seinen Namen, seine Eigenschaften und die Art seines Auftretens die Mekkaprophetien, die meist die äußere Herrlichkeit der hl. Stadt zum Gegenstand haben. So findet Qar. in Js 35,1. 2 ausgesprochen, daß Mekka das Ziel der Wallfahrer aus aller Welt und ein Ort des Glanzes sein werde (Qar. 253). Die meisten dieser Stellen sind den Verheißungen über das Neue Jerusalem bei Deuterojesaias entnommen. So ist in Js 54,1 die Unfruchtbare, die viele Kinder haben soll, Hagar und dann, übertragen, Mekka, die hl. Stadt der Hagarener; und ihre zahllosen Kinder sind die Wallfahrer aus aller Welt (b.-Qut. 52. Qar. 255. b.-Taim. III 308), und in Vers 11—15 wird die Gold- und Edelsteinpracht Mekkas gepriesen (Tab. 92. b.-Qut. 52. Quar. 249/50). Die Pilgerscharen und die Reichtümer, die sie mitbringen, schildern Js 49,16—21 (Tab. 98/9. b.-Taim. III 309), 49,22 f (Ṭab. 99), Js 60,1—7 (Ṭab. 94/5. b.-Qut. 53. b.-Ẓafar 627. Qar. 248/9. 256. b.-Taim. III 307), Js 60,9—19 (Tab. 95/6), Js 62,10—12 (Tab. 101), Js 66,23 (Mba 14), Mi 4,1. 2. (Tab. 102. Qar. 256/7). Eine Beziehung zur Wallfahrt findet Ibn-Qutaiba in Js 41,25, indem er es übersetzt: „Ich sende vom Osten (ṣabā für hebr. ṣāfōn) ein Volk, sie folgen und kommen vom Osten her in Scharen, zahlreich wie der Sand, gleich dem Töpfer, der mit den Füßen den Ton tritt“, und dazu nennt er zwei Erklärungsmöglichkeiten: es könnte mit dem letzteren Vergleich auf ihren schweren Schritt oder auf den Umgang um die Kaʿba angespielt sein (b.-Qut. 51/2). Einer nicht weniger weit hergeholten Erklärung unterwirft er Js 5,26, wo es heißt, daß Gott einem Volke aus der Ferne pfeift, und es kommt eilends herbei: Dieses Pfeifen ist nach ihm der Aufruf Gottes, bzw. seiner Propheten, zur Wallfahrt (b. Qut. 51). In einer unechten Isaiasstelle („Ich will in Ṣion, d. i. Haus Gottes, einen Stein grundlegen in einer geehrten Ecke“) wird der Stein als der geküßte Stein (ḥağar mustalam), d. i. die Kaʿba gedeutet (b. Qut. 52), und in einem unechten, etwas plump konstruierten Psalm heißt es: „Heil dem Hause des Herrn, dem reinen Zelt, das er gereinigt hat von allem Unsauberen und wo kein Götze mehr geblieben, heil dir, o Ṯīrbā, deine Herrlichkeit besteht durch ihn bis in alle Zeit!“ Daraus wird das Haus des Herrn als Mekka, und das rätselhafte Ṯīrba (wohl Entstellung aus Jaṯrib?) als Medina erklärt (Mba 12).

Was die Muhammadprophetien des Neuen Testamentes betrifft, so spielt die Parakletenverheißung die Hauptrolle. Daß diese schon Muhammad vorgeschwebt hat, also er in Q. 61,6 die heilsgeschichtliche Mittelstellung Christi umschrieb: „Jesus, der Sohn Marias sprach: Ihr Israeliten, ich bin der Gesandte Gottes an euch, um die Tora, die vor mir war, zu bestätigen und einen Gesandten zu verheißen, der nach mir kommt, mit

Namen Aḥmad", ist sicher. Aber ebenso sicher ist, daß ihm das Wort Paraklet in diesem Zusammenhange nicht bekannt war [1]); vielmehr wird Muhammad eine unklare Kenntnis von Christi Verheißung eines Kommenden (Jo 14) auf mündlichem Wege erhalten und seine prophetische Sendungsgewißheit wird ihm eingegeben haben, diesen Anonymus mit der Elativform seines eigenen Namens zu benennen. Die Einordnung des Namens „Paraklet" unter die Stichworte des Weissagungsbeweises ist erst das Werk Späterer.

Um die Beziehung der Parakletenverheißung (Jo 14,16—17. 26; 15, 26; 16,7—13) auf Muhammad zu beweisen, werden Name und Beschreibung des Verheißenen untersucht und auf ihn (Muhammad), passend gefunden. Um der Übereinstimmung mehr Relief zu verleihen, scheuen sich manche nicht, in die Worte Christi ein Akmad (rätselhafter Herkunft) zu interpolieren. So zitiert Anonymus Adillat Jo 14,26: „Akmad al Bāliqrīt (so punktiert) wird euch alle Dinge lehren". (Ad. 24 b. 112 b). Lc 9,18. 19 versieht er mit einer zweckentsprechenden Texterweiterung: Auf die Frage Jesu, für wen die Menschen ihn halten, läßt er die Jünger antworten: „Einige für Johannes den Täufer, andere für Elias, andere für Akmad, den Propheten, der am Ende der Zeit kommt", und er fügt erklärend hinzu: Da es in eurer Sprache keinen Buchstaben ḥ gibt, ersetzt ihr ihn durch k. (Ad. 112). Eine damit verwandte Version bietet Mba: „Als Christus durch Bethanien kam, fragte ihn sein (des Ortes) Vorsteher: Bist du Alūjī (<Elias?) oder Akmad? Er antwortete: Ich bin nicht Alūjā und nicht Akmad, sondern der einzigartige Menschensohn (ibn al bašar al waḥīd)." Auch er fügt hinzu: Akmad ist im Griechischen (billuġa ar rūmīja) gleich Aḥmad, da dieses den Buchstaben ḥ nicht kennt (Mba 11). — Dieses Akmad muß doch wohl auf irgendein (griechisches), von mir allerdings nicht ermitteltes Original zurückgehen; denn den Umweg über das K hätte man sicher nicht erfunden. Bei andern Autoren als den beiden genannten ist mir dieses Taschenspielerkunststück nicht begegnet.

Sonst hält man sich an den Namen al Faraqlīṭ (oder al-Baraqlīṭ). Für ʿAlī Ṭabarī ist die Übertragung dieser Namens auf Muḥammad kein Problem; er weiß, daß Muhammad so heißt, er weiß sogar, daß Christus so heißt, denn er liest aus Jo 14,26 („der Geist der Wahrheit, den mein Vater in meinem Namen senden wird . . .") heraus, daß der Verheißene mit Christus gleichnamig (samī) sein soll. Daß al-Fāraqlīt auf Muhammad geht, beweist er auch durch eine kabbalistische Deutung: Es entspricht, dem Zahlenwert nach, den Worten „Muḥammad

---

[1]) s. Nöldeke-Schwally, Gesch. des Qorān² 1 (1909), 9.

Ibn-ʿAbdallāh an-nabī al-hādī" („Muhammad, Sohn ʿAbdallāhs, der rechtleitende Prophet") oder „Muḥammad rasūl ḥabīb ṭaijib" („Muḥammad ein geliebter und guter Gesandter") (Ṭab. 118/9). — Qarāfi bemerkt zur Erklärung von Fāraqlīt, es bedeute nach Meinung der meisten Christen „Erlöser" (muḫalliṣ), nach andern „Lobpreisender" (ḥammād oder ḥāmid) Qar. 239). Nach Anonymus Adillat bedeutet es „der gepriesene Geist" (arrūḥ al-maḥmūd. Ad. 113), nach Mba „der Gesandte" (ar-rasūl, Mba 10/11). Ibn-Taimīja äußert sich am ausführlichsten darüber; nach ihm erklären einige es als al-ḥammād, andere als al-ḥāmid, die meisten aber als al-ḥamd („Lobpreis"); als Beweis für die letzte Deutung gilt ihm ein Zitat aus Josue (Weisheit des Jesus Sirach?): Wer Gutes tut, dem wird herrliches fāraqlīṭ zuteil", oder ihre Anrede „farāqlīṭ und fāraqlīṭān"[1]) (b.-Taim. IV 7). Dieser Erklärung liegt nach ihm das Hebräische zugrunde. Vom Syrischen aus, so fährt er fort, erklären andere das Rätselwort als „Erlöser" (muḫalliṣ), indem sie es mit fārūq zusammenbringen und in dem angehängten -līt ein enklitisches Demonstrativpronomen (?) sehen. Außerdem nennt er noch als Ableitung aus dem Griechischen „der Ehrende" (al-muʿizz; etwa statt al-muʿazzī „der Tröster"?); jedoch lehnt er die beiden letzten Erklärungen ab, da Christus weder syrisch noch griechisch, sondern hebräisch gesprochen habe, es müßte denn aus einer Übersetzung stammen (b.-Taim. IV 6/7). Ibn-Taimīja gibt also der Übersetzung „al-ḥamd" den Vorzug, und das ist ja nach der bekannten Theorie von den Namen der Propheten mit Muḥammad identisch.

Gegen die christliche Erklärung, daß die Herabkunft des verheißenen Parakleten sich im Pfingsterlebnis an den Aposteln vollzogen habe, wendet Qarāfi auf Grund von Jo 14,17 ein, die Herabkunft der feurigen Zungen sei nichts Beständiges (Qar. 249). Gegen die Identifikation des Parakleten mit dem Hl. Geist macht Ibn-Taimīja geltend, daß der Hl. Geist (= göttlicher Beistand, innere Kraft) immer, sei es vor oder nach der Zeit Christi, auf die Propheten und Frommen herabkomme, daß jener eine Person wie Christus sein müsse, denn er nennt ihn „einen andern Parakleten", ferner daß er ein sichtbarer Mensch sein müsse, denn von ihm wird (Jo 16,13) Reden, Hören und Gehörtwerden ausgesagt (b.-Taim. IV 7—9). Die andern Polemiker unterlassen es, die christliche Deutung ausdrücklich zu widerlegen.

Natürlich muß, abgesehen vom Namen, auch der sachliche Inhalt der Parakletenverheißung sich in Muhammad erfüllt haben. Da wird nun festgestellt, daß Muhammad tatsächlich die Aufgaben geleistet hat, die dem Parakleten zugewiesen

[1]) Dieses und die folgende Zeile (5) bei b.-Taim. verstehe ich nicht.

werden: Er hat die Menschen alles gelehrt (Jo 14,26), — sogar das Verhalten beim Stuhlgang, indem er verbot, dabei die Richtung nach der Qibla einzunehmen, — und er hat sie zu aller Wahrheit geführt (Jo 16,3), besonders hat er Kenntnis des Zukünftigen (Jo 16,13), d. h. eschatologisches Wissen im Einzelnen (ʿalā tafṣīl) gebracht, womit auch die gewaltigen Dinge gemeint sind, die Christus den Menschen noch vorenthalten mußte und die er zu verkünden berufen wurde (Jo 16,12), er hat nicht von sich aus, sondern auf Grund von Offenbarungen geredet (Jo 16,13), er hat die Welt, d. h. Heiden, Juden und Christen zurechtgewiesen wegen ihres Unglaubens (Jo 16,8), wie Zeugnisse aus Qorān (Q. 5, 19. 77. 116; 19,91—95; 18,3. 4) und Tradition beweisen, er, oder vielmehr seine Offenbarung bleibt ewig bestehen (Jo 14.16) im Gegensatz zur Offenbarung Christi, die eben durch ihn abrogiert wird, anderseits hat er für Christus Zeugnis abgelegt (Jo 15,26), indem er die Lügen der Christen über ihn und die Vorwürfe der Juden, die ihn als Besessenen und als Hurensohn verleumdeten, zurückgewiesen, er ist der „Geist der Wahrheit, den die Welt nicht fassen kann“ (Jo 14,17), denn er hat tatsächlich eine schwere Aufgabe gehabt in einer Zeit, die von Unglauben und Götzendienst beherrscht war (Qar. 239—243. b.-Taim. IV 8—14. Mba 23—27).

Nicht ohne tragische Ironie ist der Mißgriff, den die muslimischen Theologen mit dem Johanneischen „Fürsten dieser Welt“ sich geleistet. In Verkennung seines unguten Charakters haben sie ihn unbefangen mit dem Parakleten und also mit Muhammad identifiziert: Dieser Fürst (ʾurkūn-al-ʿālam), dessen Kommen Christus ankündigt (Jo 14,30) könne nur Muhammad sein, der eine weltliche und geistliche Herrschaft aufgerichtet wie kein andrer (b. Taim. IV 15/6). Qarāfi und Ibn-Taimīja, die allein diesen Vers (Jo 14,30) zitieren, übersetzen ihn: „Der Fürst der Welt wird kommen, und mir wird nichts sein.“ Den zweiten Teil des Verses erklärt Qarāfi damit, daß zur Zeit des Erscheinen Muhammads von Christus und den andern Propheten jede echte Spur verschwunden sei und das irrende Volk ihre Religion („die Sunna“) vergessen habe (Qar. 245 oben), während Ibn-Taimīja statt der heilsgeschichtlichen eine dogmatische Erklärung gibt: Christus weise hier darauf hin, daß dann alle Ehre Gott und dem Propheten gehören und er selbst der ihm fälschlich zugesprochenen Göttlichkeit entkleidet werde (b.-Taim. IV 17). Wie geläufig den Muslims diese Gleichsetzung wurde, zeigt die Selbstverständlichkeit, mit der Mba im Text von Jo 16,7 den „Fürsten der Welt“ anstelle des Parakleten stehen hat (Mba 11).

Ein weiteres neutestamentliches Zeugnis für die göttliche Sendung Muhammads wird aus I Jo 4,1—3 entnommen; denn

da Muhammad bekennt, daß Christus im Fleische gekommen, redet er — nach dem Urteil des Johannes — aus Gott. (Tab. 120. Qar. 262/3. b.-Taim. IV 18).

Eine Muhammadprophetie ist nach einigen in Mt 11,11—15 enthalten. Um dieselbe plastischer hervortreten zu lassen, übersetzt man Vers 14: „Wenn ihr wollt, so höret, daß Elias' Kommen zu erwarten ist", und erklärt, Iljā (Elias) sei aus Aḥmad oder Īl „Gott" (für den Gesandten Gottes) entstellt (so b.-Qut. 51), oder Iljā sei überhaupt = Īl „Gott" und dies stehe metaphorisch für den Gesandten Gottes. (Ad. 116).

Qarāfi hat noch für sich zwei Prophetenweissagungen, die bei andern nicht vorkommen: Aus Mt 17,10—12 entnimmt er dreierlei: 1. Christus bestätigt, daß außer ihm ein anderer Prophet in den Schriften verheißen ist, 2. daß er nicht Gottes Sohn, sondern Elias ist [1]), 3. daß ein Prophet kommen soll, der sie alles lehre (Qar. 244). Und Mt 3,11, das bei ihm lautet: „Der nach mir kommt, ist stärker als ich, und ich bin nicht würdig, hinter ihm zu sitzen" kann nur Muhammad meinen, aber nicht Christus, der ja ein Zeitgenosse des Täufers war (Qar. 245).

Wie aus dem Alten Test., so werden auch aus dem Neuen außer den eigentlichen Muhammadprophetien noch Stellen herangezogen, die sich mittelbar durch Muhammad in seiner Gemeinde erfüllt haben.

So zieht ʿAlī Ṭabarī aus Gal 4,22—26 das in den alttestamentl. Weissagungen so beliebte Ismael- und Mekkamotiv heraus; er entnimmt aus dieser Stelle: 1. daß Ismael und Hagar in Arabien beheimatet waren; 2. daß der Sinai in Arabien liegt und im Lichte dieser Feststellung sich ergebe, daß der Herr, der nach Dt 33,2 vom Sinai her erscheint, Muhammad ist; 3. daß Mekka mit Jerusalem parallel erscheint und 4. daß auch die zweite (d. h. die muhammedanische) Offenbarung göttlich ist (Ṭab. 122/23). — Daß Mekka der Ausgangspunkt einer neuen Offenbarung sein soll, wird aus 1. Petr. 4,17 herausgelesen: „Es ist Zeit, daß die [göttliche] Bestimmung (ḥukm) vom Hause Gottes ihren Anfang nehme"; dabei wird ḥukm nicht als Gericht, sondern als Satzung = göttliche Offenbarung verstanden und das Haus Gottes auf Mekka gedeutet (Tab. 120, b.-Taim. IV 6). Das Erscheinen einer neuen Religion deutet Christus in Jo. 4,20, 21 an: „Es wird eine Zeit kommen, da man den Vater weder auf diesem Berge noch in Jerusalem verehren wird." Darin sieht Qarāfi einen Hinweis darauf, daß anstelle Jerusalems die Kaʿba treten und die Gebetsrichtung sich verändern werde (Qar. 243).

---

[1]) Qarāfi hat also nicht einmal das gemerkt, was laut Vers 13 sogar die Jünger begriffen.

Auch im Neuen Test. wird der kriegerische Charakter des Islam nach ʿAlī Ṭabarī angekündigt, nämlich durch die Aufforderung Christi (Lc 22,35f.), sich Schwerter zu verschaffen (Tab. 121).

Die Veränderung der politischen Verhältnisse durch den Islam ist nach Qarāfi in Mt 8, 11, 12, wo die Kinder des Reiches die Juden, und die Leute von Osten und Westen die Muslims bedeuten sollen, und in Mt 21, 42—44 vorausgesagt, wo das Volk, dem das Reich Gottes gegeben wird und das seine Feinde zermalmt, die Muslims sind; denn Christus hat nicht über seine Feinde triumphiert (Qar. 245, b.-Taim. IV 6).

Ich hatte schon am Anfang dieses Abschnittes davon gesprochen, daß die Muhammedaner sich z. Tl. den christlich-messianischen Weissagungsbeweis zunutze machten. Die meisten Apologeten widmen darum diesem keine besondere Widerlegung.

Manche unterlassen aber bei gewissen Stellen die Umdeutung auf Muhammad und begnügen sich damit, sie mit Christus in Gegensatz zu setzen; so meint Ḥasan Ibn-Aijūb zu Ps 110, hier werde Christus von seinem Herrn angeredet, der mächtiger sei als er, und dadurch werde seine Gottheit hinfällig (bei b.-Taim II 337/38).

Drei von den Apologeten, die ich kenne, beschäftigen sich ex professo mit dem christlich-messianischen Weissagungsbeweis:

Anonymus Adillat deshalb, weil er, nach der ganzen Anlage seines Werkes, auch in dem Kapitel über den Weissagungsbeweis, zuerst die Christen zu Worte kommen läßt, und zwar auch mit solchen Stellen, deren Beziehung auf Muhammad nicht angängig erschien, die er also auf andere Weise als durch Reklamation für diesen zurückweisen mußte; ferner Mba und Ibn-Taimīja deshalb, weil sie eine christliche Apologie zu beantworten hatten, die ihrerseits mit solchen Stellen arbeitete; dabei faßt Mba sich in seiner Kritik sehr summarisch, während Ibn-Taimīja näher auf die einzelnen Stellen eingeht.

Bei Anonymus Adillat ist das Verfahren so, daß er alle im ersten Teil seines Werkes aufgezählten messianischen Weissagungen im zweiten Teil, der die Kritik enthält, der Reihe nach auf Muhammad auslegt [1]), mit Ausnahme von zwei untauglichen Stellen: Ps 22 und Is 7,14. Um sie aber auch für die Christen untauglich zu machen, gibt er ihnen eine — für seine Zeit ziemlich vernünftige — zeitgeschichtliche Erklärung: Ps 22 beziehe sich nicht auf Christus, sondern auf David und sein Verhältnis zu den Philistern; der Anlaß des Gebetes sei der bevorstehende Kampf mit dem Riesen Goliath gewesen (Ad. 8b. 65b—67).

---

[1]) Diese sind oben bereits verarbeitet.

Zu Is 7,14 sagt er: Als der König Aḥāz von Feinden bedrängt war, erging der Auftrag Gottes an Isaias, den König zu beruhigen; nun liebte der König ein Mädchen, von dem er einen Sohn von Gott erflehte; da sprach der Prophet, der seine geheimen Gedanken kannte, die Worte Is 7,14 zu ihm, und als der König das Zeichen erfüllt sah, sammelte er sein Heer und wußte, daß ihm Hilfe und Sieg vom Herrn komme (Ad. 21/22).

Dem Ibn-Taimīja haben in der Apz eine Reihe messianische Weissagungen vorgelegen, von denen ich leider die Hälfte nicht identifizieren kann, weil sie entweder apokryph oder stark paraphrasierend sind; das ist um so auffälliger, als man doch von den Schriftbesitzern in dieser Hinsicht mehr Sorgfalt erwarten sollte; auch Ibn-Taimīja bezweifelt bei einigen die Richtigkeit des Textes und der Übersetzung. Nachweisbar sind nur folgende sechs Stellen: Zach 2, 14—16, wo v. 16 anders lautet („Du wirst erkennen, daß ich Gott bin, der Starke, der bei dir wohnt, und an jenem Tage wird Gott die Herrschaft von den Juden nehmen und herrschen über sie in Ewigkeit"). Ibn-Taimīja bemerkt dazu, Gotteserscheinungen gäbe es auch sonst im Alten Test., und Christus sei in Jerusalem nicht als König, sondern als Unterlegner aufgetreten (b.-Taim. II 188/89). Auch in I Rg 8,26, 27 ist der Text nicht zuverlässig, v. 27 ist der Sinn umgebogen („und der Herr wird ausziehen von seinem Ort und herniederkommen und über die östlichen Gebiete der Erde wandeln um der Sünde der Söhne Jakobs willen"); Ibn-Taimīja meint dazu, Christus sei nur eine kurze Weile unter den Menschen geblieben, und ferner sei „Herr" nicht gleich „Gott" (ib. II 194/95). — Mi 5, 1—3 erledigt er mit dem Hinweis, daß hier nicht von Gott, sondern einem Fürsten Gottes die Rede sei, ferner nicht von seiner Präexistenz, sondern nur von seiner Prädestination (ib. II 196/98). — In Is 7,14 werde nicht gesagt, daß Maria die mit der göttlichen Natur vereinigte menschliche Natur Christi gebären werde, oder den Schöpfer von Himmel und Erde; auch „'Immānūēl" deute nicht auf seine Gottheit hin, sondern bedeute „Gott mit seiner Hilfe ist bei uns" (ib. II 209 f.)

Is 9,5 paßt nach seiner Meinung besser auf Muḥammad (ib. II 211), und Is 11,1, 2 sagt nur, daß Christus vom Geiste Gottes gestärkt war, nicht, daß Gott selbst in ihn einging (ib. II 212).

Außer diesen nennt Apz noch sieben mir nicht nachweisbare Stellen: 1. 'Ezrā z. Zt. der Gefangennahme: „In 482 Jahren wird der Messias kommen und die Stämme und Völker befreien"; dabei geht Ibn-Taimīja auf die chronologische Frage nicht ein, sondern beschränkt sich darauf, die Befreieraufgabe Christi, natürlich nur für seine wahren Anhänger, zuzugeben (b.-Taim.

II 184/85). — 2. Jer.: „In jener Zeit wird dem David ein Sohn erstehen, er wird ein Lichtstrahl sein und die Herrschaft führen, er wird wissend und verständig sein und Wahrheit und Gerechtigkeit auf Erden aufrichten, er wird Juden, Israeliten und andere, die an ihn glauben, befreien und Jerusalem der Feinde entledigen, und er wird Gott genannt werden." — Auch hier gibt Ibn-Taimīja seine Befreieraufgabe zu, aber leugnet seine Göttlichkeit: es heißt nur, sein Name ist Gott, also ist er nicht Gott, sondern wird nur so genannt, wie auch Moses Gott genannt wurde. Ein „Lichtstrahl" sei er ebenso, wie Muhammad ein „leuchtendes Licht" (Q. 33,45), d. h. Spender des Lichtes ist Gott (ib. II 185/86). — 3. Is: „Sprich zu Sion: Freue dich und juble, denn Gott kommt und befreit die Stämme und die, die an ihn und sein Volk glauben, und die Stadt Jerusalem, und er wird seinen reinen Arm an ihr erweisen vor allen verstreuten Völkern und sie zu einer Gemeinde machen, und alle Bewohner der Erde werden auf Grund der Befreiung Gottes zur Einsicht kommen, weil der Gott Israels mit und vor ihnen wandelt und sie einigt." Ibn-Taimīja erinnert dazu an Dt 33,2, woraus man auch nicht folgere, daß Gott mit Moses oder dem Berge Sinai, der Natur nach, einsgeworden sei. Die Christen seien auch nicht eine Gemeinde, sondern sehr gespalten (ib. II 187/88). — 4. Am: „Die Sonne strahlt auf über die Erde hin, die Irrenden werden rechtgeleitet durch sie, aber die Israeliten irren von ihr ab." — Dieser Vergleich gilt, so meint der Kritiker, für alle Propheten, auch für Christus, insoweit man ihm wirklich folge (ib. II 192/93). — 5. Hab: „Gott erscheint auf Erden, mischt sich unter die Menschen und wandelt mit ihnen" und 6. Jer: „Danach zeigt sich Gott auf Erden, verkehrt mit den Menschen und spricht: Ich bin Gott, der Herr der Herren." Hier wird, so fügt Ibn-Taimīja hinzu, nichts Besonderes gegenüber sonstigen Nachrichten der Tora über den Verkehr Gottes mit den Menschen ausgesagt (ib. II 203/04). — 7. Is: „Das Wunderbarste ist, daß der Herr der Engel vom Menschen geboren wird." — Dazu Ibn-Taimīja: Wäre Gott gemeint, so würde es heißen „Herr der Welten", nicht „Herr der Engel"; dies könne auch ein Prophet sein, wie Adam, vor dem die Engel sich verneigten (b.-Taim. II 213/14).

Das sind sozusagen die Residuen aus jenem Prozeß, in dem die messianischen Weissagungen auf Muhammad umgearbeitet wurden.

c: **Der Qoran.**

Ähnliche Vorwürfe, wie sie gegen die hl. Schriften der Juden und Christen erhoben, mußten die Muslims ihrerseits von ihrem hl. Buche abwehren.

Die Kenntnis und damit Widerlegung des Qorān setzt bei den christlichen Autoren erst im 8. Jh. ein (wohl deshalb, weil er vorher literarisch noch nicht fixiert war).

Nach Untersuchungen von Mingana [1]) kennen christliche Schriftsteller des 7. Jh.'s (Johann I. von Antiochien, Išōjab III. von Seleukia, Chronica Minora, Johannes Bar Penkāje) noch kein hl. Buch des Islam, aber im 8. Jh. beginnt die Widerlegung eines solchen eine Rolle in der Polemik gegen den Islam zu spielen, bei Johannes Damascenus († ca. 750) [2]), Timotheus († 785) [3]), Abū-Qurra (um 800) [4]), Abū-Nūḥ al-Anbārī (9. Jh.), der laut ʿAbdīšō eine Widerlegung des Qorān verfaßte [5]), die uns nicht mehr erhalten ist.

Die Vorwürfe, gegen die die Muslims den Qorān zu verteidigen hatten, beziehen sich auf die Textüberlieferung und auf den Inhalt. Es war den Christen keineswegs unbekannt, daß der Qorān nicht von Anfang an eine feste und allgemein anerkannte Textform hatte. Über die Sammlung des Qorān zeigt sich z. B. al-Kindī (S. 87—92) gut informiert. Die Gegenseite ist freilich nicht immer auf dieses Thema eingegangen. ʿAlī Ṭabarī begnügt sich damit, nach der Schilderung der Vorzüge und Lauterkeit der Repräsentanten des Frühislam die beiläufige Bemerkung einzuschalten, daß solch würdige und heilige Männer wie die Prophetengenossen und die ersten Kalifen nicht der Qorānfälschung verdächtigt werden können (Tab. 63).

Der erste, der diesen Angriffen sorgsamer begegnet, ist m. W. Ibn-Ḥazm. Dem Einwurf, daß es vom Qorān abweichende Lesarten gäbe und der Text des ʿAbdallāh Ibn-Masʿūd [6]) vom textus receptus verschieden sei, hält er entgegen, daß die Lesarten, soweit sie auf Muhammad zurückgeführt werden könnten, alle offenbart seien; die Bezeugung müsse aber einwandfrei sein; denn den Prophetengenossen und den Nachfolgern (aṣḥāb und tābiʿūn) komme keine Irrtumslosigkeit zu; der Text des ʿAbd-allāh Ibn-Masʿūd stehe nicht im Widerspruch mit dem allgemeinen, sondern enthalte nur seine besonderen Lesungen, nämlich die Lesung ʿĀṣim's [7]), die bei allen Muslims bekannt sei (fiṣal II 76/77).

Auch Qarāfi nimmt ʿAbdallāh Ibn-Masʿūd in Schutz. Sein (wirklicher oder fiktiver) Gegner sagt: ʿAbdallāh b. Masʿūd ge-

[1]) The transmission of the Kur'ān, [2:] according to Christian writers, in: Journ. of the Manchester Egypt. and Oriental Soc. 1915/16, 34—42.
[2]) s. Migne, P. Gr. 94, 765—771.
[3]) s. Cheikho, Trois traités (1923), 12.
[4]) s. G. Graf: Die arab. Schriften des Theodor Abú Qurra (1910).
[5]) s. Assemani, Bibl. Or. III 1,212.
[6]) Vgl. Nöldeke-Schwally, Gesch. des Qoran², Tl. 2 (1919), 39—46.
[7]) s. A. b. M. Dimjati: Itḥāf fuḍalā' al-bašar. Kairo 1317, p. 4 ff.

hört zu den hervorragendsten Genossen des Propheten, der über ihn gesagt: „Ich billige an meiner Gemeinde, was Ibn-Umm-ʿAbd (= b.-Masʿūd) an ihr billigt", und doch kam er mit den andern Genossen über den Qorān in einen Streit, der sogar in Handgreiflichkeiten ausartete, weil er die beiden letzten Suren (al-muʿauwiḏatān) verwarf. — Darauf erwidert Qarāfi: Die Meinungsverschiedenheit der Genossen bezieht sich nur auf Qorānlesungen und -erklärungen, z. B. las Ibn-Masʿūd die Worte „fa-ṣijām ṯalāṯat aijām" (Q. 2, 192) unmittelbar aufeinanderfolgend (? mutatābiʿāt)[1]; die beiden letzten Suren wollte er vom Qorān getrennt lesen, während die andern der Meinung waren, eine solche Loslösung (ifrād) bringe die Gefahr der völligen Aufgabe (isqāṭ) von Qorānbestandteilen mit sich (Qor. 134/36). — Zu den Varianten (qirā'āt) bemerkt Qarāfi (139), sie spiegeln die sieben arabischen Dialekte wider, in denen Gott dem Propheten den Qorān zur Förderung der Verständlichkeit offenbarte.

Der Redaktionstätigkeit ʿOtmāns gedenkt Ibn-Ḥazm mit dem Bemerken, er hätte nicht einfach die weit verbreiteten sechs andern Lesungen (aḥruf) für richtig erklären können, zumal es schon beim Tode ʿOmars 100 000 Qorānexemplare von Egypten bis zum ʿIrāq gab, er ließ vielmehr einen Sammeltext (muṣḥaf muǵtamaʿ ʿalaihi) zur Verhütung von Textfälschungen kodifizieren (fiṣal II 77—80).

Man hat also auf muslimischer Seite in diesem dunklen Punkte der Qorānentstehung jene ruhige und selbstverständliche Sicherheit bewahrt, die den echten Apologeten ziert. Man übergeht mit Stillschweigen solche spezifizierte Angaben über Textabweichungen, wie sie Kindī bringt. Die Textunterschiede der verschiedenen Qorānausgaben werden verschleiert. Der Gegensatz des Ibn-Masʿūd zu den andern in der Behandlung der beiden Beschwörungssuren wird durch die sophistische Unterscheidung von Lostrennen (ifrād) und Fallenlassen (isqāṭ) abgeschwächt, während es sich einfach um Anerkennung oder Nichtanerkennung von Qorānteilen handelt.

Spätere Autoren sind noch viel zurückhaltender gegenüber Einzelheiten; bei ihren christlichen Gegnern sind wohl auch die Kenntnisse über die Anfänge des Qorāntextes mehr und mehr verblaßt, sonst hätten sie sich diese Position nicht entgehen lassen. Bei Paul Rāhib fällt kein Wort der Kritik in dieser Richtung. Apz hat, gegenüber ihrer Vorlage, eben der Schrift des PR, als Plus eine rein hypothetisch formulierte Erwägung über die Möglichkeit der Qorānfälschung, ungefähr so: Was würdet

---

[1]) Ṭabarī, tafsir II 144—147 ist nichts über eine abweichende Lesung verzeichnet. Viell. ist gemeint, b.-M. las die Worte gleichgeordnet (als Permutativ), während sie sonst als Genetivverbindung galten.

ihr wohl sagen, wenn wir mit demselben Vorwurf der Schriftfälschung, den ihr uns macht, auch euern Qorān verdächtigen wollten? (b.-Taim. I 374 und II 2). Darauf erwidert Ibn-Taimīja, die fortlaufende Tradition des Textes und die Tatsache, daß die Gläubigen den Qorān auswendig konnten, mache es unmöglich, den Vorwurf der Schriftfälschung auf den Qorān zu übertragen (ib. II 4—6). Ebenso summarisch tut Anonymus Leiden alle Bedenken ab: Die Fātiḥa, die Sure al-iḫlāṣ und die mu'auwiḏatān [1]) werden in allen Versammlungen rezitiert, und die Exemplare bei Arabern und Nichtarabern, Städtern und Nomaden bezeugen alle denselben Qorān (Leiden 55b—56b).

Was den Inhalt des Qorān anbetrifft, so war es naheliegend, daß christliche Bestreiter sich die qorānische Konfusion in biblischen Personalien zunutze machten. Aber mit einiger Dialektik weiß man diesen heiklen Punkt zu kachieren. Auf den Einwand, der Qorān mache 'Imrān, den Vater Moses', zum Vater Marias, der Mutter Jesu, erwidert Qarāfi: Warum sollte es nicht noch einen andern 'Imrān geben außer dem Vater Moses'? [2]) Wenn nicht, so heißt Maria eben Tochter 'Imrāns gleichsam ehrenhalber, wie die Juden, „Söhne Israels" und die Menschen „Söhne Adams" heißen. Und wenn Maria im Qorān Schwester Hārūns (Aarons) genannt werde, so gelte das im moralischen Sinne; es habe nämlich damals ein frommer Mann ('ābid), namens Hārūn, gelebt, und wegen der beiden gemeinsamen Eigenschaft der Frömmigkeit heiße sie seine Schwester; nach anderer Version habe ein Sünder (fāsiq) dieses Namens gelebt, und die Israeliten hätten sie seine Schwester genannt, da sie sie der Hurerei beschuldigten. Oder aber es sei Aaron, der Bruder Moses', gemeint, und dann heiße Maria seine Schwester, wie z. B. alle Ismaeliten Dt 18,15 Brüder der Israeliten genannt würden (Qar. 86—88).

Laut Ǧāḥiz werden von den Christen die qorānischen Personalien Hāmāns kritisiert; Q. 28,38 mache ihn zum Zeitgenossen Pharaos, während er zur Zeit der Perserherrschaft gelebt (Ǧāḥ. 11); in diesem Zusammenhange wird bei Ǧāḥiz auch des Turmbaus Pharaos (Q. 28,38) gedacht; nach seiner Darstellung haben die Christen diese Geschichte für unglaubhaft erklärt; denn, so sagen sie, wenn Pharao nicht an Gott glaubte, so konnte er nicht den Wunsch haben, ihn zu sehen; hat er an Gott geglaubt, so war er entweder ein Bestreiter des Anthropomorphismus — dann hätte er nicht den Versuch gemacht, Gott räumlich zu erreichen — oder er war ein Anthropomorphist

[1]) Sure 1 und die letzten 3 Suren, also die, welche nicht in allen Qoransammlungen vertreten sind.

[2]) Das wird auch die Meinung Muhammads gewesen sein, denn er hat sicher nicht Christus für einen Zeitgenossen des Moses gehalten.

(mušabbih). — dann hätte er wenigstens als vernünftiger Mensch gewußt, daß man kein Haus bis in den Himmel hinein bauen kann (Ǵāḥ. 11). — Ǵāḥiz unterläßt es, diese Kritik zurechtzuweisen, obwohl es nicht schwer gewesen wäre; denn der Wunsch Pharaos, sich einen hohen Turm bauen zu lassen, um zu dem Gotte des Moses hinaufzusteigen, ist natürlich ironisch gemeint.

Ǵāḥiz verdanken wir die Kenntnis weiterer christlicher — wohl mündlicher — Qorānkritik: Gegenüber der Angabe von Q. 19,8, daß es vor Johannes dem Täufer noch keinen Träger dieses Namens gegeben habe, wird auf Joḥanān ben Qarēaḥ (s. II Rg 25,23) hingewiesen (Ǵāḥ. 11).

Ein Gegenstand christlicher Qorānkritik mußte die (auch im apokryphen Evangel. infantiae vertretene [1]) und in den Qorān übergegangene) Legende vom Reden Christi in der Wiege (Q. 19,29—32; 5,109; 3,41) sein. Ǵāḥiẓ verteidigt diese qorānische Überlieferung damit, daß das Schweigen anderer Quellen kein Grund gegen ihre Wahrheit sei; denn die Juden hätten ein Interesse daran, die Wunder Christi zu verschweigen, wie sie ja z. B. die Heilung des Lahmen als inszeniert verdächtigen. Die Evangelisten aber seien wegen ihrer nachweisbaren Widersprüche unzuverlässig, darum könne ihr Schweigen die ausdrückliche Aussage des Qorān nicht aufwiegen. (Ǵāḥ. 22—24). — Qarāfi sucht die innere Notwendigkeit zu beweisen; er meint, hätte Christus nicht die Unberührtheit (barā'a) seiner Mutter gegen die Anklagen der Juden verteidigt, so hätte er zu ihrer Entehrung beigetragen; eine solche Pietätlosigkeit dürfte man ihm nicht zuschreiben (Qar. 193).

Anonymus Leiden legt den Christen Q. 19,31 als ihr eigenes Argument in den Mund, was durchaus unglaubhaft ist; nach ihm sollen sie von Christus lobend hervorgehoben haben, daß er sein Abhängigkeitsverhältnis zu Gott ('ubūdīja) schon in der Wiege bekannte, während Muhammad dies nicht getan habe. Unser Anonymus braucht also nicht die Wahrheit der Fabel zu verteidigen, er begnüngt sich damit, ihren Wert für Christus abzumildern: diese Bekenntnisworte des Säuglings, die Gott in ihm geschaffen, um den Verdacht der Unzucht von Maria abzuwehren, seien gratuitär ('aṭā'ī), also nicht verdienstlich (kasbī) (Leid. 28).

Die schlechte Information über Juden- und Christentum hat Muhammad zu manchen falschen und schiefen Auffassungen verleitet, gegen die die Betroffenen nicht versäumten, Anklage auf Verleumdung zu erheben. So konstatieren die Christen, daß Q. 5,116 ihnen eine Lehre zuschreibe, zu der sie sich niemals

[1]) s. Ed. Sayous: Jésus Christ d'après Mahomet, 40 und Gabrieli in: Bessarione 9 (1901), 52.

bekannt haben, nämlich den Glauben an die Gottheit Marias (Ǧaḥ.10) [1]).

Ebenso sehen die Juden eine Verleumdung in Q. 9,30, wo ihnen die Ansicht zugeschrieben wird, ʿUzair (= ʿEzrā) sei der Sohn Gottes [2]). Ǧāḥiẓ bemerkt dazu, nach der Meinung der Juden habe ʿUzair den Namen „Israel" entweder besonders erhalten oder mit allen Israeliten gemeinsam, und dieses bedeute „Sohn Gottes" (Ǧāḥ. 35). — Desgleichen protestieren sie gegen die Behauptung, die Juden sagten, die Hand Gottes sei gebunden (Q. 5,69); Ǧāḥiẓ erklärt diesen bildlichen Ausdruck richtig („Gott hält mit seiner Gnade und Hilfe zurück") und hält im übrigen die Aussage des Qorān aufrecht, denn die Juden seien Ǧabariten, d. h. Leugner der Willensfreiheit (Ǧāḥ. 34/5). Manche Anklagen gegen den Qorān allerdings zeugen von einer etwas beschränkten Exegese; so hat man, nach Ǧāḥiẓ, in Q. 2,246 „Wer will Gott eine einträgliche Anleihe geben? Er gibt ein Vielfaches zurück", die Behauptung gefunden, daß Gott arm und die Muslims reich seien. Ǧāḥiẓ erklärt den Ausdruck „Gott etwas geben" als „um Gottes willen den Armen etwas geben" (Ǧāḥ. 34) [3]).

Allen diesen Vorwürfen zum Trotz bleibt dem Muslim der Qorān das eigentliche und entscheidende Wunder des Propheten (Qar. 206/8. Leid. 35/6) und die absolute Grundlage der Religion, über die hinaus keine Ergänzung mehr notwendig ist. Von diesem Standort aus fällt es Qarāfi nicht schwer, von einer an sich peinlichen Geschichte, die im Ḥadīt überliefert wird und die er als christlichen Einwurf referiert, alle etwa beunruhigenden Momente abzustreifen. Eine Tradition [4]) berichtet nämlich folgendes: „Der Prophet sagte auf dem Sterbebette: Wohlan, ich will euch eine Schrift schreiben, nachher werdet ihr niemals irregehen. ʿOmar aber wehrte es ihnen (näml. daß sie dem Propheten Schreibmaterial gäben) und sprach: Das Buch unseres Herrn genügt uns." — Also hat, so konstatiert der christliche Gegner, der Prophet die Schrift, die das Unterpfand ihrer Irrtumlosigkeit sein sollte, nicht geschrieben, und mit der Ursache fällt auch

---

[1]) Das war übrigens die Lehre der Kolliridianer, und sie wurde auch auf dem Konzil von Nicaea vertreten von Leuten, die Mariamiten genannt wurden; s. Gabrieli in: Bessarione 9 (1901), 46.

[2]) I. Finkel in: The Moslem World 16 (1926), 306 vermutet, der ursprüngliche Text hätte ʿazīz, st. ʿuzair, geboten im Sinne von „Fürst, König" und Muhammad habe auf Ps 2,7 anspielen wollen. Also hieße es: „Und die Juden sagen, ein Fürst sei der Sohn Gottes". Diese Vermutung erscheint mir trotz der syntaktischen Schwierigkeiten plausibel, weil nichts bekannt ist, was Muhammad zu der merkwürdigen, im jetzigen Text stehenden Ansicht könnte Anlaß gegeben haben.

[3]) Der ursprüngliche Sinn ist wohl „Beiträge zum hl. Krieg geben."

[4]) Buḫārī 3,39 = ed. Krehl Bd. 1, S. 41; s. Wensinck, Handbook 161a.

das Verursachte fort. — Nein, erwidert Qarāfī, aus dem Wegfall eines speziellen Grundes der Irrtumslosigkeit folgt noch nicht das Eintreten des Irrtums; außerdem muß der Irrtum, der hier verhindert werden sollte, nicht im Bereiche der Grundlagen des Glaubens gelegen sein.

Vielmehr bezieht sich nach Meinung der Gelehrten jener Satz auf die Irrtumslosigkeit der Kalifen, das Kalifat gehört aber nicht zu den Grundlagen der Religion (qawā'id al-adjān) (Qar. 136/7).

Abschnitt 3: Dogmatische Streitpunkte.

a) Gotteslehre, Trinität, Christologie.

Der Angriff auf das christliche Dogma wurde nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Lehrfälschung, sondern, wie oben [1]) erwähnt, geradezu unter dem der Bibelfälschung im weiteren Sinne (taḥrīf al-ma'ānī „Sinnverdrehung") eingeordnet, wenn auch nicht systematisch durchgeführt; so nennt Ibn-Taimīja als Beispiel dafür die Lehre von der Erbsünde (I 376) oder die biblische Begründung ganz entgegengesetzter Lehren bei den christlichen Richtungen (II 4).

Der Zentralpunkt der dogmatischen Kontroverse aber war die Trinitätslehre. Freilich haben manche Apologeten, Hāšimī und 'Alī Ṭabarī, dieses Gebiet garnicht, oder nur sehr flüchtig, berührt, weil sie eben gar keine umfassende Polemik, sondern nur eine Apologetik im eigentlichen Sinne schreiben wollten. Hāšimī fordert seinen Freund nur kurz auf, den Trinitätsglauben aufzugeben (Haš. 25), und 'Alī Ṭabarī begnügt sich damit, den Monotheismus Muhammads aus Qorānzeugnissen darzustellen (Ṭab. 21 f.) und in seinem Schlußüberblick über die fünf Religionen die Christologie der Jakobiten und Nestorianer kurz anzudeuten (Ṭab. 141). Ebenso liegt diese Frage bei Sa'īd außerhalb des Bereiches seines Themas. Bei den andern Polemikern aber nimmt sie die ihr gebührende Stellung ein.

Trinität ist dem Muslim gleichbedeutend mit Tritheismus. Eine Dreiheit in Gott ist gegen das Grunddogma des Islam, den absoluten Monotheismus. „Gott ist Einer, keiner Ihm gleich, keiner Ihm ebenbürtig, Er ist nicht gezeugt und hat nicht gezeugt" (Q. 112,1—4). Darum wendet Ja'qūb al-Kindī († 864), „der Philosoph des Islam" [2]), ein, es sei ein Irtum zu sagen „Drei ist eins, und eins ist drei". Keine der drei Arten der Einheit, die

---

[1]) s. hier S. 56/57.

[2]) Seine Abhandlung zur Widerlegung der Trinitätslehre ist durch die christliche Gegenschrift des Jaḥja Ibn-'Adī († 974) erhalten; hrsg. u. übers. von A. Périer in: Rev. de l'Orient chrétien 22 (1920/21), 3—21. — Eine Analyse liefert de Boer in: Oriental. Studien f. Nöldeke (1906) I 279—281.

die Topik des Aristoteles kenne, gelte für die Trinität: weder numerische Einheit, denn Drei sei eine zusammengesetzte Zahl; noch die Einheit der Art, denn jede Art sei zusammengesetzt aus Gattung und Artunterschied; noch die Einheit der Gattung, denn für diese gelte Ähnliches (11/12).

Wendet sich Kindi hier mit Hilfe der Begriffe des Aristotelischen Organon gegen die Drei in der Einheit, so leugnet Ibn-Ḥazm († 1064) radikal die Möglichkeit, Gott als Zahlwert zu behandeln; die spezifische Eigenschaft der Zahl sei, daß ihr andere, gleich- oder ungleichwertige, Zahlen gegenübergestellt werden könnten („das Charakteristische der Zahl ist das Gleiche und Ungleiche"). Hätte nun Gott der Eine Teile, deren Summe gleich Gott wäre, so wäre Gott eine Mehrheit. Also sei Gott kein Zahlwert, wenn auch das Prinzip jeder Zahlen und Zählbarkeit (fiṣal I 64). Trotzdem geht Ibn-Ḥazm noch besonders auf die Drei in Gott ein: Einige Christen, so sagt er, bezeichnen die Drei, die Summe von Paar und Einheit, als die vollkommenste Zahl. Dagegen wendet er ein: Gott besitze überhaupt nicht [zählbare] Vollkommenheit und Vollendung, denn diese sei nur in Relation zur Unzulänglichkeit möglich; jedes Gezählte sei geschaffen. Im übrigen sei jede Zahl nach drei noch vollkommener, denn sie bestehe aus Paar + Paar + Einheit . . . Ebenso könnte man zwei als vollkommenste Zahl ansprechen, denn sie enthalte Einheit + Einheit und sei dabei ein Paar. Und zuguterletzt zerstörten sie, die Christen, ihr Argument, indem sie die Drei selbst ableugnen und zur Eins reduzieren (fiṣal I 52/3).

Die unentwegte Verständnislosigkeit des Islam gegenüber der Trinitätsspekulation beruht letzten Endes auf einer streng intellektualistischen Auffassung des Religiösen. Sie ist nicht nur Schuld der Polemik, der es nun einmal aufgegeben ist, mit der ratio zu operieren und sich um Beweis und Berechnung zu bemühen; die Verabscheuung des Irrationalen eignet dem orthodoxen Islam wesentlich, wenn auch der Kult des Irrationalen in mystischen Gruppen um so reicher blühte [1]).

Wenn Qarāfi der Trinitätslehre noch einen Rest Monotheismus (tauḥīd min ḥaiṯ al-ǵumla) zubilligt und sie nicht als širk, sondern als kufr beurteilt (Qar. 40. vgl. hier S. 64) so hat das für ihn doch nur ein rein terminologisch-theoretisches Interesse. Im übrigen ist auch er der Meinung, daß die Christen an drei Götter

---

[1]) so sagt z. B. at-Tilimsānī al-'Afīf, ein Schüler des Ibn-al-'Arabī: „Bei uns wird durch die Offenbarung (fil-kašf) das gesichert, was der klaren Einsicht der Vernunft widerstreitet" (bei b.-Taim. II 90). — Von ihnen gelten die Verse: „Narren sind's wahrlich, aber erhaben ist das Mysterium ihrer Narrheit, ihm wirft die Vernunft sich zu Füßen; eine Horde, die alle Ordnung auflösen, die Zäune einreißen: kein Werk [sc. äußerer Frömmigkeit] gilt ihnen, kein Gesetz und keine Überlieferung." (bei b.-Taim. II 90).

glauben; denn gegenüber den Künsten der Spekulation, die den Sohn und den Hl. Geist als Eigenschaften (ṣifatān) oder Proprietäten des Vaters (ḫāṣṣījatān) oder als subsistent (ḏātān qā'imatān bi-anfushuma) erklären, sage das Glaubensbekenntnis klipp und klar, der Vater ist ein Gott, der Sohn ein Gott und der Hl. Geist ein dritter Gott (Qar. 157). Ebenso sagt Mba: Wenn ihr auch ableugnet, daß die drei Personen in Gott drei verschiedene Götter oder Individuen (ašḫāṣ murakkaba) seien, so widerspricht diesen Ausflüchten eben euer Bekenntnis zur Dreiheit; und er vergleicht in seiner volkstümlichen Weise diesen Widerspruch mit folgender Situation: Eine Frau beschwert sich beim Richter über ihren Bruder, daß er ihr geflucht habe; vor dem Richter streitet der Bruder dies ab und sagt zur Klägerin „Du Verfluchte, Tochter der Verfluchten, nie habe ich dir geflucht", darauf der Richter: „Nicht nur sie allein [hast du verflucht], sondern ihre Väter samt ihr." (Mba 175/6).

Die Muslims haben also den monotheistischen Grundgedanken, der auch die Trinitätsspekulation beherrscht, ignoriert.

Auch der Rückzug christlicher Theologen auf den Standort der Offenbarungsgläubigkeit, die ihren Glauben von einer der menschlichen Vernunft übergeordneten Instanz empfängt, ist dem Muslim keine Lösung, sondern ein Fluchtversuch. So sagt Ǵāḥiẓ nicht ohne Ironie, die Christen stellen die verschiedensten Lehren über Christus auf, und letzten Endes sagen sie, die Religion werde überhaupt nicht durch rationale Prüfung gesichert (lā jaṯbut fīl-imtiḥān), sondern durch Hinnahme (taslīm) der Offenbarung (Ǵāḥ 22). — Dieser Gedanke hat in der christlichen Theologie in der Unterscheidung zwischen „supra und contra rationem" seinen Niederschlag und gleichzeitig einen versuchten Ausgleich mit den Ansprüchen der Vernunft gefunden.

Ibn-Taimīja läßt dies gelten; die Gesandten Gottes, so sagt er, lehren manches „muǵāzāt al-'uqūl", d. i. das, wovon der Verstand von sich aus keine Vorstellung (taṣauwur) konzipieren könnte, was aber doch denkmöglich sei; die Trinitätslehre gehöre jedoch nicht in diese Kategorie, sondern zu den „muḥālāt al-'uqūl" (contra rationem), d. h. zum Denkunmöglichen, dessen Falschheit der Verstand sofort einsehe (b.-Taim. III 123/4).

Trotz der Einsicht, daß die Trinität über die menschliche Vernunft gehe, hat doch schon die patristische Theologie sich lebhaft bemüht, das Irrationale in begriffliche Formeln einzufangen. Dabei wurde die Gefahr nicht vermieden, daß Konvenienzgründe und nur veranschaulichende Vergleiche nicht genügend als solche gekennzeichnet und ihnen eine durchaus illusionäre Beweiskraft zugesprochen wurde.

Es war nicht schwer, eine rationalisierte Trinität mit den Waffen der Aristotelischen Begriffe zu widerlegen. Ein Beispiel dafür bietet uns Ja'qūb al-Kindī[1]). Er wendet einfach, wie er selbst angibt, die logischen Bestimmungen der Isagoge des Porphyrius auf die christliche Lehre an: Sind die drei Personen in Gott Genera (aǵnās), so enthält das Genus immer Species, und diese immer Individuen (ašḫāṣ); und die Gattung verwirklicht sich in der Natur der Individuen zusammen mit Akzidenzien. Sind die drei Personenen aber Species (anwā'), so ist die Species immer Teilinhalt des Genus und ein Allgemeines für die Individuen. Sind sie aber ewige Artunterschiede (fuṣūl), so stehen sie gleichfalls unter einem Genus und verwirklichen sich in der Natur der Species mit Akzidenzien. Sind sie aber Akzidenzien (a'rāḍ), sei es universale ('āmmīja) oder partikulare (ḫāṣṣīja), so müssen sie bestimmten Species anhaften, diese aber sind zusammengesetzt aus Genus und Artunterschied. Und bleiben auch alle drei Personen eine Substanz, so ist doch jede Person aus der gemeinsamen Substanz und der ihr eigenen Proprietät (ḫāṣṣa) zusammengesetzt. — Und das ist der Refrain bei jeder der genannten Varianten: in jedem Falle ergibt sich eine Zusammensetzung (tarkīb) in Gott, jedes Zusammengesetzte ist verursacht, das Verursachte ist nicht ewig: ergo sind der Vater, der Sohn und der Hl. Geist nicht ewig. —

Nicht gegen die Idee der Dreieinheit als solcher, sondern gegen ihre innere Struktur, gegen die sogenannten Relationen der göttlichen Personen, besonders gegen die Relationen der Vater- und Sohnschaft richtet al-Qāsim, ein Zeitgenosse des Kindī, seine Kritik. Der Begriff des Gezeugtseins (tawallud) ist ihm für Gott etwas Unmögliches, weil er alle irdischen Bestimmungen der Zeugung und des Ausganges (processio) auf Gott anwendet, obwohl die christliche Theologie das völlige Anderssein dieser Bestimmungen bei Gott ausdrücklich betont. So liegt nach ihm in der Korrelation Vater-Sohn ein Moment der Kontingenz (imkān): ein Wesen, das zu einem andern in der Beziehung der Vaterschaft stehe, sei kein absoluter Herr mehr, zwischen dem einen und dem andern bestehe die Beziehung des Ursprunges (aṣl, maḥtid), die Gemeinsamkeit der Wesenseigenschaften zwischen Erzeuger und Gezeugtem zerstöre die absolute Einigkeit Gottes, denn dann hätte keiner die Oberhoheit über den andern. Die Wesensgleichheit erstrecke sich aber nicht nur auf Kind und Vater, sondern auch auf Kind und Mutter, also folge aus der Gottheit des Sohnes auch die Göttlichkeit Marias, seiner Mutter. Gott aber könne keinem Ding gleichgesetzt werden, sei es im Wesen oder in der Ewigkeit

[1]) S. hier S. 162 Anm.

oder in einem seiner Attribute. Anderseits hätten die Verwandtschaftsbezeichnungen keinen Sinn, wenn sie nicht den allgemein gültigen (d. h. den irdischen) Begriffen entsprächen (Qāsim 5—7. 9—14). Ebenso verständnislos gegenüber der Vater- und Sohnschaft in Gott zeigt sich sein aš'aritischer Zeitgenosse Ǵāḥiz. Er lehnt jede Sohnschaft Gottes ab, auch die der Adoption (tabannī); es bedeute eine Verkleinerung der Ehre Gottes, wollte man ihn in Verwandschaftsbeziehungen einordnen. Auch auf populären Spott verzichtet er nicht: Wäre Christus Sohn Gottes, so wäre Gott Onkel zu den Aposteln, die Christus mit „meine Brüder" angeredet. (Ǵāh. 25—27). Seine ausdrückliche Ablehnung eines Adoptionsverhältnisses zwischen Gott und Mensch richtet sich weniger gegen die Christen, als vielmehr gegen die Mutaziliten, besonders gegen Ibrāhīm Ibn-aijār an-Naẓẓām [1]), dessen Verteidigung der Möglichkeit eines solchen Adoptionsverhältnisses er zitiert und widerlegt (Ǵāḥ. 29—31).

Eine der Grundbestimmungen der christlich-scholastischen Gotteslehre war es, Gott als Substanz (und zwar als eine Substanz mit drei Personen oder Eigenschaften) aufzufassen. Nun richtet sich die islamische Polemik, soweit sie von kalāmfeindlichen Theologen der alten Traditionsschule (madhab al-balkafa) [2]) ausgeht, schon gegen die Anwendung des Substanzbegriffes auf Gott, ganz abgesehen vom trinitarischen Inhalt. Das ist es auch, was der bekannte Vielschreiber Ibn-al-Ǵauzī († 1200 n. Chr.) in seinem talbīs iblīs („Verführung Satans") an der christlichen Gotteslehre zu tadeln hat; er hat in diesem Werk eine Kritik der Häresien und Ketzereien gegeben, darin auch eine kurze des Christentums. Er sagt: Die Verführung der Christen durch Satan ist vielfach, z. B. daß er ihnen eingab, der Schöpfer sei eine Substanz, zu welcher die drei Personen nach der Meinung einiger Proprietäten (ḫawāṣṣ), nach andern Eigenschaften (ṣifāt), nach andern Individuen (ašḫāṣ) seien. Das ist aber unmöglich, denn dann müßte Gott allen Bestimmungen der Substanzen (die er offenbar nicht anders als körperlich auffassen kann), wie Raumerfüllung, Bewegung und Ruhe, Farben usw. unterworfen sein [3]).

Qarāfi kann Gott selbst nicht als geistige Substanz (ǵauhar laṭīf, besser: „aetherische" Substanz) gelten lassen, weil er Substanz und Akzidenz als Unterteile des Kontingenten (mumkin) auffaßt, dem seinerseits Gott als das absolute Sein (wāǵib al-wuǵūd) gegenüberstehe (Qar. 59). — Er hat also einen ganz andern Substanzbegriff als den von den Christen gemeinten.

[1]) über ihn s. Al-Ḫaijāṭ: k. al-intiṣār, ed. Nyberg (1925), Index.

[2]) Nach dem Stichwort „bilā kaif [wat-tašbīh]" („kein Fragen nach dem Wie oder nach Analogien in der Gotteslehre").

[3]) talbīs, Kairo 1340 (= 1922), 77/8.

Mehr Verständnis für den Begriff der geistigen Substanz hat Mba, der Ṣūfī. Er besteht aber darauf, daß zu jeder geistigen Substanz, sowie zu Seele und Intellekt, ein geistiger Raum (ḥaijiz laṭīf rūḥānī) gehöre; anderseits sagt er von Gott, er sei das absolute Sein und raumlose Substanz (ǵauhar lā fī ḥaijiz), und reine Wesenheit (ḏawāt muǵarrada) (Mba 185—187).

Die christlichen Versuche, die Trinität verständlich zu machen, sind teils begriffliche Spekulationen, teils populäre Vergleiche. Von den ersteren ist besonders zu erwähnen die aus der Patristik bekannte Abteilung der Trinität aus der Dreiheit „Wesen, Leben, Vernunft" (ḏāt, ḥajāt, nuṭq). „Vater, Sohn und Hl. Geist" ist nach PR nur eine Ausführung und Bestätigung der Tatsache, daß Gott ein lebendes, vernünftiges Wesen (šai' ḥaij nāṭiq) ist (PR 20,1—10).

Schon Ḥasan Ibn-Aijūb hat diese Theorie gekannt; er bezeichnet sie als willkürlich und meint, ebensogut könnte man andere Eigenschaften Gottes, z. B. seine Allmacht (qādir u. 'azīz) als Personen verselbständigen (bei b.-Taim. II 355). — Ibn-Ḥazm macht zunächst denselben Einwand (fiṣal I 51), um dann überhaupt jede begriffliche Einordnung Gottes zu verwerfen; man dürfe Gott nicht unter Kategorien, wie lebend, vernünftig, Substanz, subsumieren; denn er würde dann unter eine bestimmte Gattung fallen, also begrifflich begrenzt (maḥdūd) und darum endlich sein (fiṣal I 51/2).

Ebenso wie Ibn-Ḥazm betont Mba die absolute Unvergleichbarkeit und Transzendenz Gottes. Gott sei erhaben über jede Analogie (qijās) mit einem Lebenden, der durch akzidentelles Leben lebt. PR, und danach Apz, hatte folgendermassen argumentiert: „Wir sehen, daß die Dinge in lebende und nichtlebende eingeteilt sind, und wir weisen Gott der höheren Kategorie zu, darum sagen wir „Er ist lebend", um die Sterblichkeit von ihm zu negieren" (Cheikho 20,5. 6)[1]. Darauf empfiehlt Mba ironisch den Christen, konsequent auch die übrigen Namen und Eigenschaften Gottes mit allen begrifflichen Varianten ebenso zu behandeln wie ḥaij und nāṭiq; z. B. müßten sie bei nāṭiq („redend") die Möglichkeit des körperlichen, geistigen und dispositionellen (bil-ḥāl) Redens, sei es im realen oder idealen Sein, nach dem Schema „Position der höheren und Negation der niederen Kategorie" (iṯbāt al-afḍal wa-nafj al-arḏal) durcharbeiten. Ferner müsse ihre Methode, die bestimmte Eigenschaften in Gott mit ihrem Träger realiter identifizieren (z. B. 'ilm = 'ālim = Gott), dazu führen, daß Gott diese Eigenschaft und zugleich deren Subjekt und Objekt sei, denn z. B. das Wissen

[1]) Dieses Schema war auch dem Ḥasan b.-Aijūb bekannt (bei b.-Taim. II 355).

oder Können seien Attribute, die sowohl Subjekt wie Objekt erforderten; demnach müßte Gott die Allmacht und zugleich ihr Subjekt und Objekt sein (qudra, qādir, maqdūr); das sei genau so widersinnig, wie wenn man den Wollenden, den Willen und das Gewollte (murīd, irāda, murād) sachlich gleichsetzte (Mba 107—112).

Ibn Taimīja mißt ausdrücklich den rationalen Trinitätsbeweisen keine große Bedeutung zu, da die Christen selbst erklären, sie kämen durch die Offenbarung, nicht durch die Vernunft zur Trinitätslehre. Sie bemühen sich nur, den gesunden Widerwillen der natürlichen religiösen Anlage (faṭra = nāmūs ʻaqlī ṭabīʻī) zu beschwichtigen durch den Nachweis, daß die Lehre nicht gegen die Vernunft sei. Die Verschiedenheit der rationalen Ausdeutungen der Trinität beweist aber, nach ihm, ihre Willkür [2]). Da Christus eine solche Lehre nicht verkündet habe, dürfe man es auch nicht tun (b.-Taim. II 87—93). Im übrigen gibt er zu, daß Gott Leben und Wissen hat (er ersetzt dabei das nuṭq des PR, das den Doppelsinn von Logos gut widergibt, durch ʻilm, da PR nuṭq aus dem Gegensatz zu ǵahl ableitet); aber das seien eben Eigenschaften neben andern Eigenschaften Gottes, die man nicht selbständig als Personen setzen oder mit ihrem Träger identifizieren dürfe (b.-Taim. II 102—108).

Nun hat PR die drei Personen nicht einfach als Eigenschaften, sondern als substantielle Eigenschaften (ṣifāt ǵauharīja) erklärt (Cheikho 21,3). Das gibt Ibn-Taimīja Gelegenheit, auf diesen Begriff einzugehen und dabei eine streng philosophische Widerlegung der so verstandenen Trinität zu liefern. Er statuiert drei Bedeutungsmöglichkeiten für den Begriff der substantiellen Eigenschaft: 1. Die Eigenschaft ist selbst Substanz. — Das könne sie aber nicht sein, da sie eben einem andern Sein inhäriere. 2. Sie ist Wesenseigenschaft (ṣifa ḏātīja) im Unterschied zu Wirkeigenschaft (fiʻlīja). — Aber dann müßte auch z. B. die Allmacht (qudra) dazu gerechnet werden. Oder 3. sie ist die das Wesen konstituierende Eigenschaft (ḏātīja muqauwima) im Unterschied zur akzidentellen. — Aber diese Zusammensetzung aus wesentlichen und außerwesentlichen Eigenschaften sei eine willkürliche Operation des Intellektes und nicht wirklich an den Dingen (tarkīb fīl-aḏhān lā ḥaqīqata lahu fīl-aʻjān); habe aber Gott solche Wesenseigenschaften, so müsse man ihm Zusammensetzung (tarkīb) zuschreiben; daraus ergäben sich zwei Folgerungen: 1. „Das Zusammengesetzte bedarf seiner Teile“: also unterstehe Gott der Abhängigkeit und Bedingtheit

[2]) Er macht folgende bei den Christen umlaufende Triaden namhaft: wuǵūd, kalima, ḥajāt bzw. qudra; ǵawād, ḥakīm, qādir; mauǵūd, ʻālim, ḥaij bzw. qādir; mauǵūd, bzw. qāʼim bi-nafsihi, ḥaij, ḥakīm.

(al-iltizām wal-ištirāṭ); 2. „Die Teile sind vom Ganzen verschieden": also bestehe die Möglichkeit der Trennung in Raum, Zeit und Sein. Die Eigenschaften Gottes könnten aber nicht von seinem Wesen getrennt werden (b.-Taim. II 139—147). Nach Beendigung dieser scholastischen Spitzfindigkeiten sieht er sich freilich veranlaßt zuzugeben, daß ja die Christen eigentlich die drei Personen als drei Substanzen (!) auffassen (ib. II 148)[1]). Aber die Verwirrung war ja schon von seinem christlichen Gegenüber ausgegangen, das die Begriffe Substanz und Eigenschaft zu einer illegitimen Verbindung zusammengeführt hat.

Qarāfi hat die Problematik richtig und in demselben Sinne, wie die andern gekennzeichnet, wenn er kurz sagt: Wenn man Vater, Sohn und Hl. Geist nur als andere Ausdrücke für „Wesen, Vernunft und Leben" in Gott meint, so liegt darin kein Unglaube, aber die Absolutsetzung ist unzulässig (innamā'l-'iṭlāq munkar. — Qar. 47), d. h. er will Eigenschaften Gottes gelten lassen, aber er will nicht, daß einige herausgehoben und mit metaphysischem Absolutheitscharakter ausgestattet werden. Tue man dies, so sei die Einschränkung auf drei nicht zu rechtfertigen, man könnte ebenso verfahren mit der Macht, dem Willen, dem Blick Gottes usw. (Qar. 168).

Die Versuche der christlichen Theologen, die Dreiheit in Gott als Dreiheit von Eigenschaften verständlich zu machen, haben also auf der ganzen Linie die ihrer inneren Unhaltbarkeit entsprechende Abwehr erfahren. Je weiter man in Konzessionen an die Verständlichkeit im Sinne begrifflicher Einordnung ging, je mehr man das Dogma aus apologetischen Absichten abschwächte, umso größer wurde die Verwirrung der Begriffe und umso leichter die Widerlegung.

Die christliche Apologetik hat selbst zu Mißverständnissen Anlaß gegeben, wenn sie weiherhin, wie PR (Cheikho 21,3), die drei Personen geradezu als Namen gelten läßt. Auch demgegenüber wird die willkürliche Sonderbehandlung von gerade drei Namen getadelt, während doch Gott viele Namen habe; wollte man schon einen als spezifisch göttlich herausgreifen, so müßte es „der Allmächtige" (al-qādír) sein (b.-Taim. II 110. 149).

Eine weitere Abschwächung des Dogmas bedeutete es, wenn man christlicherseits die Lehre vom Vater, Sohn und Hl. Geist, um sie möglichst unverfänglich erscheinen zu lassen, mit den Anthropomophismen der Bibel und des Qorān auf eine Stufe stellte; beides sei nicht nach dem strengen Wortlaut zu ver-

[1]) An anderer Stelle erwähnt b.-Taim. eine solche christliche Meinung auf Autorität eines Abūl-Ḥasan b.-az-Zāġūnī, nach dem die Christen lehren, jede Person in Gott sei eine besondere Substanz (ǵauhar ḫāṣṣ) und diese drei werden in der allgemeinen Substanz (ǵauhar 'āmm) zusammengefaßt (b.-Taim. II 309).

stehen (Cheikho 23/24). — Richtig war dabei allerdings, daß die Vaterschaft Gottes ebensowenig im menschlichen Sinne gemeint sei wie die Aussagen von den Augen Gottes, aber die Trinitätslehre war den Christen doch nicht bildliche Ausdrucksweise oder Veranschaulichung ad hominem. Diesen Unterschied hebt aber Ibn-Taimīja in Beantwortung dieser Stelle der Apz nicht hervor, er beschäftigt sich vielmehr damit, die Anthropomorphismen zu verteidigen, und erklärt, damit könnten die Christen ihre Trinitätslehre nicht vergleichen, denn in jenen stimmen alle Religionen überein, diese Lehre aber sei ihr Sondergut und also besonders zu rechtfertigen (b.-Taim. III 131—140).

Damit kommen wir schon in die populären Bereiche der Apologetik. Dazu gehören auf christlicher Seite vor allem die Vergleiche und Analogien, die zur Veranschaulichung der Trinität herangezogen wurden und einem einfachen Denken geradezu als beweiskräftig galten. Am bekanntesten ist die Sonnenanalogie: Sonnenscheibe, -licht und -strahl (oder -wärme), ähnlich: Flamme, Licht und Wärme des Feuers (PR 23,1). Das Unzutreffende dieses Vergleiches hat Ḥasan Ibn-Aijūb richtig hervorgehoben, wenn er sagt, Licht und Wärme gehöre nicht zur Substanz der Sonne, sie seien nicht wahre Sonne von der wahren Sonne, wie Christus wahrer Gott vom wahren Gott sein solle (bei b.-Taim. II 330). Denselben Gedanken macht Ibn-Taimīja (II 250) sich zu eigen und fügt seine beliebten Begriffsspaltungen hinzu: Entweder meinen sie mit dem Licht (ḍau') das, was der Sonne anhaftet, und mit den Strahlen (šu'ā') das, was von ihr ausgeht, so paßt das weder zum zweiten Vergleich mit dem Feuer noch zum verglichenen Gegenstand, denn dann hätte die Sonne nur e i n e Eigenschaft, und nicht zwei, wie der Vergleich erfordert. Oder sie bewerten Licht und Strahlen beide gleich, sei es als anhaftende Eigenschaften oder als von der Sonne ausgehende Wirkungen, dann wären beide dasselbe, nicht aber zwei verschiedene Eigenschaften wie Leben und Wissen in Gott. Haben sie, so fährt er fort, nun bei ihrem Vergleich nicht die den Substanzen anhaftenden Eigenschaften im Sinne, sondern etwas von diesen Losgelöstes, wie das Licht auf der Erde, so handelt es sich [in der Bildhälfte] um ein reflektiertes Licht (ḍau' munqalib, šu'ā' mun'akis), und in Anwendung auf die Sachhälfte des Vergleiches ist damit nicht irgendein b e s o n d e r e s Verhältnis in Gott oder Christus gekennzeichnet, sondern es gilt für alle Propheten und alle Gläubigen, in denen ja das Licht Gottes ist. Die Christen aber meinen eben bei ihrem Vergleich die den Substanzen (der Sonne, des Feuers bzw. Gottes) anhaftenden Eigenschaften und trennen sich so von der Offenbarung, denn kein Prophet hat irgendwelche Eigenschaften Gottes als Vater, Sohn und Hl. Geist bezeichnet (b.-Taim. II 251—254).

Ibn-Taimīja kommt noch einmal auf diesen Vergleich zu sprechen anläßlich seiner Zitate aus den Annalen des Eutychius († 941), der die Sonnenanalogie mit besonderer Berücksichtigung der Einswerdung der menschlichen und göttlichen Natur in Christus vorträgt. Ibn-Taimīja kritisiert bei dieser Gelegenheit die dem Bilde zugrunde liegende Naturanschauung; er erklärt, die Strahlen, die den Luftraum mit Licht erfüllen, seien eben dieses Licht, und das Licht gehe ebensowenig von den Strahlen aus, wie die Strahlen, die an der Luft haften, zur Sonne gehörten (b.-Taim. III 80/81). Darin stimmt er mit Qarāfi überein, der meint, das Licht in einem Teil des Luftraumes sei ein anderes als das in einem anderen Teil und ein anderes als das dem Sonnenkörper inhärierende, es hafte immer an seinem Orte, ohne sich von ihm trennen zu können (Qar. 50).

Eine ähnlich beliebte Analogie war die mit der Trias „Vernunft, Wort und Geist des Menschen" (s. PR 22 unten). Auch hier betont Ibn-Taimīja, daß das Wort nicht dem Menschen in der Substanz gleich sei, wie der Logos dem Vater gleich sein soll (b.-Taim. II 250). Gelegentlich der Zitate aus Eutychius, der die Reihe „Vernunft, gedachtes und geschriebenes Wort" aufstellt, behandelt er noch einmal diesen Vergleich (b.-Taim. III 83—97).

Qarāfi lehnt ihn deshalb ab, weil das Wort des Menschen nur durch ein materielles, sei es schriftliches oder lautliches, Sinnbild übermittelt werde — ein körperlicher Vorgang, der auf Gott nicht übertragen werden könne (Qar. 51).

Weitere Analogien erwähnt Anonymus Adillat; nach ihm ziehen die Christen zum Vergleich den Strauch aus einer Wurzel mit drei Zweigen heran oder das glühende Eisen, an dem Eisen, Feuer und Funken doch ein Ding seien; allerdings klingt es etwas unwahrscheinlich, wenn er die Christen die Trinität sogar mit der Dreieinheit „Gott, der Barmherzige, der Erbarmer" (allāh ar-raḥmān ar-raḥīm) oder mit der Einheit des Fingers und seinen drei Gliedern vergleichen läßt (Ad. 11). Dementsprechend macht er diese Analogien auch in dem lässigen Tone lächerlich, den ihre Belanglosigkeit verdient: ‚Warum erwähnt ihr bei Eisen und Feuer nicht auch Rost und Asche? Warum beschränkt ihr euch auf die Glieder des Fingers, ohne Nagel, Sehnen und Knochen?" (Ad. 70b).

Ibn-Taimīja erwähnt noch eine Analogie des Jaḥjā Ibn-ʿAdī († 974)[1], der die Dreieinheit „Zaid der Arzt, der Rechnende, der Schreibende" mit der Trinität vergleiche, also eine Substanz und drei Eigenschaften, die aber mit jener nicht wesensgleich seien (b.-Taim. II 116).

[1]) über ihn s. G. Graf: Christl.-arab. Lit. (1905), 46—51.

Die Kritik an der Trinität richtete sich nicht nur gegen ihre rationale, sei es wissenschaftliche oder populäre Begründung, sondern auch gegen ihre Grundlage im Schriftbeweis, und zwar gegen den Schriftbeweis aus dem Alten und Neuen Testament und dem Qorān. Da aber den meisten Polemikern die Gottheit Christi der vordringlichste Gegenstand der christlichen Gotteslehre ist, den sie darum auch genauer auf seine biblische Grundlage hin untersuchen, so unterlassen sie es zum großen Teil, den besonderen Schriftbeweis für die Trinität in ihre Kritik einzubeziehen. Das tun vielmehr nur diejenigen Autoren, die sich an eine, sei es wirkliche oder fingierte, christliche Gegenschrift halten, nämlich Anonymus Adillat, Ibn-Taimīja und Mba; der letztere faßt sich darin möglichst kurz und summarisch. Sonst wird höchstens noch die Hauptstelle, Mt 28,19, berücksichtigt.

Die angeblichen Trinitätsstellen des Alten Testamentes sind ja aus der Patristik bekannt; es sind solche, die die Trinität oder eine Mehrheit in Gott ganz allgemein, und solche, die sie mit bezug auf eine bestimmte göttliche Person aussprechen oder andeuten sollen. Von den ersteren wird Gn 1,26 behandelt und wie 3,22a mit Hinweis auf den plur. maj. (nūn al-ʿaẓama) (Ad. 67b) oder auf die angeredeten Engel (b.-Taim. II 232/33) erklärt oder mit Hinweis auf den inneren Widersinn, der in einer Mehrheit von Göttern liegt, von denen keiner selbständig im Schaffen sei (Qar. 212/13).

In Gn 19,24 „Der Herr ließ regnen ... vom Herrn her vom Himmel“ soll die Gottheit des Vaters und des Sohnes mit Erwähnung eines Dritten angedeutet sein [2]); dazu bemerkt Ibn-Taimīja, daß der, der regnen lasse, derselbe sein müsse, wie der, von dem der Regen ausgehe, daß der zweite Herr jedenfalls nicht als Eigenschaft des ersten bezeichnet werde; und wenn doch, so könne eine Eigenschaft nicht handelnd auftreten (b.-Taim. II 234). Auf eine weitere Darstellung des alttestamentlichen Trinitätsbeweises und seiner Widerlegung verzichte ich hier [1]).

---

[2]) Diese Meinung vertritt auch der Patriarch Johann I. in seiner Disputation mit ʿAmr b.-al-ʿĀṣ i. J. 639, s. Journ. Asiat. XI 5 (1915) p. 260.

[1]) Von Stellen des Alt. Test., die eine Mehrheit in Gott ausdrücken sollen, vgl. noch: Ex 3,6 (b.-Taim. II 243, 237/8). — Gn 18 (fisal I 131. Ad. 10 b, 69). — Is 6,3 (b.-Taim. II 239 f.). — Ps 110,1 (b.-Taim. II 234/5. — Von Beweisstellen für den Logos, das Wort und den Sohn Gottes, vgl. Gn 1,26 (b.-Taim. II 229/32). — Ex 4,22 (b.-Taim. II 121. Mba 116. Qar. 203, 248). — Is 40,8 (b.-Taim. II 127/8). — Ps 2,7 (ib. II 235/6, 339). — Ps 33,6 (ib. II 123, Mba 116). — Von Stellen für den Hl. Geist, vgl.: Gn 1,2 (Qar. 212. b.-Taim. II 122, Mba 116, 128). — Ps 33,6 (b.-Taim. II 124). — Ps 51,13 (b.-Taim. II 122). — Hi 33,4 (b.-Taim. II 125/6). — Stellen für Gott Vater: Dt. 32,6 (b.-Taim. II 120 f. Mba 128).

Zur allgemeinen Charakterisierung dieser christlichen Schriftauslegung sagt Ibn-Taimīja, die Christen gleichen hierin manchen Ṣūfīs, die aus Q. 48,10 folgern, daß Gott mit Muhammad einsgeworden sei (b.-Taim. III 46).

Zu der neutestamentlichen Trinitätsstelle, dem Taufbefehl Mt 28,19, meinen Ḥasan Ibn-Aijūb und Anonymus Adillat, das Nebeneinander der Drei in der Anrufung sage noch nicht ihre göttliche Würde aus, sondern es sei zu vergleichen mit Segenswünschen wie „Der Name des Propheten X helfe dir!" oder „Das Gebet des Heiligen X sei mit dir!" „im Namen" bedeute soviel wie „mit dem Segen von . . .". Ḥasan ist sich aber seiner Sache nicht ganz sicher, er fügt hinzu, vielleicht habe die Stelle auch einen Sinn, der zu subtil sei, um ohne Exgese (ta'wīl) verstanden zu werden (bei b.-Taim. II 353. — Ad. 69/70). — Ibn-Taimīja beruft sich auf den biblischen Sprachgebrauch; nirgends bei den Propheten bedeute „Hl. Geist" soviel wie Leben Gottes, sondern eine Kraft Gottes zur Stärkung der Frommen oder den Engel, der diese Kraft vermittle, nicht das in Gott ruhende Leben, sondern eine von ihm ausgehende Kraft, wie Joel 3,1 und Ps 143,10b; kein Prophet meine mit „Sohn Gottes" eine göttliche Eigenschaft, wohl aber nennen sie manchmal einen Knecht Gottes auch seinen Sohn, wie ja auch Jo 1, 11—13 alle Christen „Kinder Gottes" genannt würden im Sinne eines moralischen Vater-Sohn-Verhältnisses (b.-Taim. II 125, 129); demgemäß sei die christliche Erklärung von „Sohn" als präexistenter, ewiger Sohn, als Wissen und Wort Gottes, und die Erklärung vom Hl. Geist als Leben Gottes gegen den Sprachgebrauch Christi und aller Propheten, die Stelle bedeute vielmehr folgendes: „Befehlet den Menschen, daß sie an Gott und seinen Propheten, den er gesandt hat, und an den Engel, dem er die Offenbarung übertrug, glauben" (b.-Taim. II 96).

Im Sinne der moralischen Gottessohnschaft werden dann auch von Ḥasan Ibn-Aijūb Stellen wie Lc 1,32 (bei b.-Taim. II 322), Mt 3,17 (ib. II 323), Jo 10,30; 14,9 (ib. II 342), Mt 16,16 (ib. II 356) gedeutet. Jo. 8,58 erklärt er einfach für unmöglich: Wie kann Christus vor Abraham sein, da er zu den Kindern Abrahams gehört? (bei b.-Taim. II 342).

Die Wunderberichte von Christus, besonders von seinen Totenerweckungen, die ja gerne als Beweise für seine Gottheit aufgeführt wurden, verfehlten ebenfalls ihren Eindruck: Denn nach dem Alten Test. haben auch Elias, Elisäus und Ezechiel Toten auferweckt; Christus tat das wie alle diese nicht aus eigener Kraft, sondern durch den Willen Gottes (Qar. 90, Mba 148).

Christlicherseits wurden mit Rücksicht auf muslimisches Publikum zur Bekräftigung der biblischen Beweise auch Qorānstellen herangezogen, z. B. von Johannes Damascenes oder in

einem anonymen Traktat über die Gotteslehre, von dem uns eine Handschrift aus dem 9. Jh. erhalten ist [1]). Auch PR hat sich qorānischer Beweise für die Gottheit Christi bedient. Wir finden eine Widerlegung derselben bei Qarāfi, Ibn-Taimīja und, sehr allgemein, bei Mba. Berührt wird dieses Thema auch von Ǵāḥiz und Ibn-Ḥazm.

Mit Recht haben die Christen in Q. 4,169 [„Christus Jesus, der Sohn Marias, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das er in Maria eingehen ließ, und Geist von ihm" (und ähnlich Q. 3,40)] die, wenn auch entstellten, Spuren ihrer eigenen Christologie wiedergefunden. Aber mit demselben Recht konnten die Muslims, an Hand anderer Qorānstellen, darauf hinweisen, daß Muhammad damit nicht die göttliche Wesenheit Christi aussprechen wollte (Ǵāh. 36/37, b.-Taim. II 305/06). Trotzdem wird aber auch nach islamischer Anschauung Christus mit Recht „Wort Gottes" genannt, weil er in außergewöhnlicher Weise durch das bloße Schöpferwort „Werde!", und zwar nicht aus einem schon vorhandenen Stoffe, wie Adam aus Erde und Wasser, sondern absolut neu ('ibdā'ījan) geschaffen worden (b.-Taim. II 162/63); aber „Wort" bedeutet dann nichts Dingliches (laisa fīhi šai'), sondern nur eine Ehrenbezeichnung (takrima wa-tašrīf) (Qar. 19, Mba 118), es ist gleichsam für Christus das prophetische Ehrenzeichen, wie für Abraham die Freundschaft Gottes (ḫilla), für Moses die göttliche Anrede (taklīm) und für Muhammad die Liebe und Schau Gottes (maḥabba wa-ru'ja) (Mba 119). — Und wenn Gott Q. 5,109 zu Christus sagt: „Ich habe dich gestärkt mit dem Heiligen Geiste", so ist damit keine spezielle Ausstattung Christi gemeint, sondern der Hl. Geist als Kraft und Erleuchtung ist auch den andern Propheten, nach christlicher Meinung auch den Aposteln, zuteil geworden, oder es ist damit der Engel Gabriel gemeint, wie ein Vergleich von Q. 16,100—104 mit Q. 2,91 nahelegt (b.-Taim. II 135/36).

Ohne Mühe konnten Beweisstellen wie Q. 37,171 (s. PR 20 unten) zurückgewiesen werden: „Unser Wort ist schon früher an unsere Diener, die Gesandten, ergangen" [2]); denn hier bedeutet das „Wort" weder eine Kraft noch eine Eigenschaft Gottes, sondern eine bestimmte Äußerung, z. B. die Verheißung des Erfolges (b.-Taim. II 132/33). Oder wenn gar das Reden Gottes zu Moses (Q. 4,162) als Beweis für einen personalen Logos in Gott genommen wird, so konnte Ibn-Taimīja mit

---

[1]) Ed. Gibson in Studia Sinaitica 7,75—101, s. Graf, Christlich-arab. Lit. S. 19.

[2]) Die Christen haben wahrscheinlich übersetzt „Unser Wort ist unsern Dienern vorangegangen" und haben dies im Sinne der Präexistenz des Logos verstanden.

Recht dagegen bemerken: Was Moses hörte, war doch nicht Christus (b.-Taim. II 137).

Unter Einfluß der christlichen Logoslehre ist bekanntlich die Lehre vom Qorān als dem ungeschaffenen Worte Gottes entstanden; die christlichen Apologeten haben den Muslims diese Verwandtschaft vorgehalten, um sie von dem Angriff auf ihre eigene Logoslehre abzulenken. Ibn-Taimīja aber erinnert an den Unterschied: Kein Muslim hat je gesagt, daß der Qorān Gott und Schöpfer sei (b.-Taim. II 138/39).

Als qorānischer Beweis für die Schöpfermacht und darum für die Gottheit Christi wird Q. 3,43 und 5,110 angeführt; dort hat Muhammad die aus apokryphen christlichen Quellen geflossene Legende aufgenommen, daß Christus als Knabe Vögel aus Ton gebildet und diesen „durch Erlaubnis Gottes" Leben eingehaucht habe. Demgegenüber betont Ibn-Taimīja natürlich den Zusatz „mit Erlaubnis Gottes", worin die abgeleitete, sekundäre Wunderkraft Christi ausgesprochen wird (b.-Taim. II 285-90). — Einen etwas bizarren Beweis für die Gottheit Christi finden wir bei Qarāfi erwähnt und widerlegt. Danach haben die Christen auf Grund eines Vergleiches von Q. 19,34 und 19,15 die scharfsinnige Beobachtung gemacht, daß Gott bei der Erwähnung Christi sagt „as-salām ʿalaija" (Heil über mir!), also Segnenden und Gesegneten identifiziert, dagegen bei Jaḥjā hinzusetzt „as salām ʿalaihi" (Heil über ihn!). — Sie haben also, erinnert Qarāfi, übersehen, daß im ersten Falle Christus der Redende ist und einen Wunsch oder eine Aussage äußert, die jeder andere auch äußern kann (Qar. 133).

Ein Zeugnis für die Inkarnation soll nach christlicher Meinung Q. 66,12 sein „Marjam, die Tochter ʿImrāns, bewahrte ihre Keuschheit, und wir hauchten ihr unsern Geist ein". Aber der Geist Gottes, der hier gemeint ist, ist, wie Ibn-Taimīja feststellt, nach Q. 19, 17—19 der Bote Gottes in menschlicher Gestalt, also etwas Geschaffenes (b.-Taim. II 137/38). Weiter wird auch Q. 42,50 („Gott redet zum Menschen nur durch Offenbarung oder hinter einem Schleier hervor") als Andeutung der Inkarnation verstanden; denn im Gottmenschen Christus habe wirklich die göttliche Majestät sich durch die Hülle der menschlichen Natur Christi den Menschen offenbart. — Aber, so erklärt fälschlich Ibn-Taimīja, „durch einen Schleier" meine eine Hülle, die den Menschen verhülle, so daß er Gott nicht sehe (b.-Taim. 163/64). — Nach Ibn-Ḥazm wird christlicherseits als Analogie zur Gotteserscheinung in Christus auf Gotteserscheinungen hingewiesen, wie sie Q. 89,23 („Es kommt dein Herr und König...") und Q. 2,206 (Theophanie in der Wolke) erwähnt werden. Aber, so fügt er hinzu, der Unterschied zwischen

diesem und der Inkarnation ist wie der Abstand zwischen den beiden Polen des Himmels (fiṣal II 75).

Ein Analogiebeweis für die Einswerdung zwischen Gottheit und Menschheit in Christus (ittiḥād = unio hypostatica) soll das Reden Gottes aus dem Dornbusch [1]) sein. Qarāfi erwähnt eine solche christliche Auslegung, die übrigens nicht Ex 3, sondern die qorānische Version, kombiniert aus Q. 4,162; 28,30 und 20,12. 14. 45. 47 zugrunde legt. Danach soll die Stelle die Einswerdung zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen des Strauches voraussetzen; denn da Gott kein Körper ist, kann der Laut (ṣaut) nicht ihm adhärieren, sondern verlangt den Strauch als Substrat; nun heißt es aber: „Gott redete zu Moses", also sind Gott und Strauch eins geworden. Der christliche Gewährsmann, den Qarāfi zitiert, macht uns auch Mitteilungen über die Geschichte dieses Beweises: „Seiner bediente sich schon ʿAšīr (?) [2]), ein führender Theologe in Toledo, und beschrieb ihn in einer Schrift mit dem Titel „maṣḥaf al-ʿālam" (oder ʿālim? „Buch der Welt bzw. des Wissenden"); er ist bei den Christen eine Autorität in Wissenschaft und Gelehrsamkeit. Dann modifizierte Ibn-al-Faḫḫār (unbekannt), ein christgewordener Jude und fränkischer Wesir, auf Grund seiner Gelehrsamkeit — so meinen sie wenigstens — diese Beweisführung und schrieb darüber an die Gelehrten von Cordoba, und das ist ihre Frage, auf die sie sich etwas Besonderes zugute tun (?)" (Qar. 127/28). Dagegen enthält PR (22,2) und Apz (s. b.-Taim. II 264) nur die kurze Formulierung „Darum sprach Gott zu den Menschen, die ihn (Christus) kennen lernten, aus Christus, so wie er zum Propheten Moses aus dem Dornbusch sprach."

Ibn-Taimīja widerlegt die Anwendung dieses Vergleiches mit 19 numerierten Argumenten, die meist allgemein gegen die Möglichkeit der Einswerdung von Gott und Mensch gerichtet sind; speziell gegen diese Analogie wendet er ein, daß dann die besondere Auszeichnung gerade des Moses durch die Anrede Gottes (taklīm allāh) verallgemeinert würde (II 266/67), daß Gott zu Moses mit übermenschlicher Stimme, mit der Kraft von 10 000 Zungen redete, während Christus mit gewöhnlicher Stimme sprach (II 268), daß ferner Gott wirklich und ganz als Gott sprach (kalām ar-rubūbīja), während die Worte Christi das Geständnis seiner Menschlichkeit enthalten (II 271). — Qarāfis Erwiderung ist zwar nicht ein Schema mit 19 Nummern, aber sie geht auf die Sache ein, und zwar mit dem Bestreben, die materielle Gotteserscheinung zu vergeistigen. Er erklärt

---

[1]) Von einer Anwendung dieses Bildes im doketistischen Sinne spricht M. Horten, Die Philosophie des Islam (1924), 310.

[2]) So in Ms G, 45b, 7 v. u. Im Druck steht das nicht weniger unverständliche Tamaštin!

die Voraussetzung des Vergleiches für hinfällig, indem er das Reden Gottes aus dem Strauch nicht als ein physisches (kalām lisānī), sondern geistiges (kalām nafsānī) bezeichnet. Jeder Mensch kenne dieses innere Reden, und es könne sich auch mit dem Worte Gottes verknüpft, in unserer Seele einstellen. Hätte aber Gott wirklich physische Laute gesprochen, so wären diese von ihm geschaffen, und der Strauch hätte sie von Gott erhalten, wie die Engel sie von Gott erhalten ohne Einswerdung und Inkarnation. Die grammatische Situation des „vom Strauche her" (Q. 28,30) wird von Qarāfi in dem Sinne geklärt, daß er es auf den Standort des Moses bezieht; er sagt: „Der Ausgangspunkt (al-ġāja), der durch die Partikel „min" bezeichnet wird, kann sowohl der Ausgangspunkt für den Ruf als auch für den Gerufenen mit bezug auf seinen virtuell ausgedrückten Standort sein. So rief Gott Moses mit dem inneren Wort, während dieser in der Nähe des Strauches stand. Das Regens in dieser präpositionalen Verbindung ist der virtuell in dem „min" enthaltene Ort des Moses, nicht der Ruf. Oder „vom Strauche an" ist örtliche Bestimmung für „gesegnet", d. h. der gesegnete Talgrund beginnt am Strauch und am Ufer des Wādī" (Qar. 128—132). — Auch Mba leugnet die materielle Gotteserscheinung, entsprechend seiner Überzeugung von der absoluten Erhabenheit Gottes über alle körperlichen Kategorien, und findet dafür einen Anhalt im Text, indem er aus Q. 27,7, wo die Stimme sagt: „Gesegnet sei, der im Feuer ist!" folgert, daß Gott nicht im brennenden Busch ist; denn Gott kann nicht passives Objekt des Segens sein (Mba 164).

Die Kritik an den christlichen Schrift- und Qorānbeweisen für die Trinität geht von selbst dazu über, eigene Schriftbeweise gegen die Gottheit Christi zusammenzustellen. Diese nehmen in der Polemik gegen die christliche Gotteslehre, besonders bei Qarāfi und Ibn-Taimīja, einen großen Raum ein, und ich beschränke mich daher auf eine allgemeine Charakterisierung und einige Beispiele.

Die Zeugnisse der Evangelien von den menschlichen Schwächen, vom Leiden und Tod Christi konnten eigentlich streng genommen nur gegenüber den Jakobiten, nach deren Theorie Gottheit und Menschheit sich zu einer Natur verbinden, gegen die Gottheit Christi angewandt werden, aber nicht gegen die Nestorianer, die nur eine moralische Einheit der beiden Naturen in Christus lehren, und auch nicht gegen die Melkiten, die sich beide Naturen unversehrt in den höheren Seinsverband der Person aufgenommen denken. Trotzdem werden diese Argumente nicht ausdrücklich an die Jakobiten adressiert.

Man konnte sie auch gegen die andern anwenden, wenn man gegen die Trennung von göttlicher und menschlicher Natur

protestierte. So hält Ibn-Ḥazm entgegen: „Christus ist doch bei euch eine Einheit zwischen göttlicher und menschlicher Natur. Es heißt auch nicht im Texte: die Hälfte Christi tut das oder sagt das“ (fiṣal II 17, 61).

Mba und Ibn-Taimīja nehmen den Rechtfertigungsversuch der Apz zum Anlaß, sich darüber zu äußern. Darum gehe ich an dieser Stelle darauf ein, obwohl er sachlich zum nächsten Abschnitt über die rationale Widerlegung der Christologie gehört. Mba legt seinen Ausführungen nicht den Text der Apz zugrunde, wie Ibn-Taimīja, sondern eine andere christliche Begründung, die er vielleicht einer mündlichen Quelle entnommen hat und welche lautet: „Die menschliche Natur Christi ist gestorben, nicht seine göttliche Natur, die überhaupt nicht an seinen menschlichen Schwächen beteiligt ist, und der Schmerz wurde in seinem leidenden Bewußtsein nur als meritorisches Leiden (d. h. nicht als Schmerz, sondern nur als Erlösung für die Menschheit) empfunden.“ (إن المسيح مات ناسوته ولم يمت لاهوته ولا عَجِزَ بعجزه ولا وجد الالم بوجدانه الالم غير مسلم).

Dieser Theorie stellt Mba seine Empfindungslehre gegenüber, wonach der Körper nicht Empfindungen wahrnehmen kann, sondern nur der Geist in der Einheit mit dem Körper. Entspreche dem Geist des menschlichen Kompositums nun die göttliche Natur in Christus, so sei sie es mit ihren drei Fähigkeiten ratio, intellectus, anima (ʿaql, nafs nāṭiqa, rūḥ), die den Schmerz aufnehme, erst recht, wenn sich die göttliche Natur nur mit dem Geist, aber nicht mit dem Körper des menschlichen Christus vereinigt habe (Mba 172). — Anders bei Ibn-Taimīja. Die Apz hatte, laut seinem Zitat (b.-Taim. II 278 oben), nach Hinweis auf die qoranische Erzählung von der Entrückung Christi, die den Ausschluß seiner göttlichen Natur vom Leiden andeuten soll, gesagt: „Ähnlich behaupten wir, daß Christus mit seiner menschlichen, aber nicht mit seiner göttlichen Natur gekreuzigt wurde und litt.“

Das bestätigt Ibn-Taimīja ironisch, denn, so meint er, es war allerdings nichts anderes da, das hätte sterben können, außer seiner Menschheit. Die Unterscheidung aber zwischen dem entrückten und gestorbenen Christus widerlegt er mit Qorānstellen: nach Q. 3,48 spricht Gott zu dem Entrückten; wäre dies Christus als Träger der göttlichen Natur, so würde Gott zu sich selbst sprechen; und nach Q. 5,47 war nach der Entrückung Christi nicht dieser, sondern Gott der Hort (raqīb) seiner Anhänger (b.-Taim. II 284/85). An anderer Stelle, anläßlich eines Zitates aus Eutychius, der die melkitische Christologie gegen die nestorianische verteidigt, macht Ibn-Taimīja den

Melkiten ihre Inkonsequenz zum Vorwurf, weil sie die Nestorianer tadeln, die dieselbe Trennung von göttlicher und menschlicher Natur, die sie selbst in bezug auf das Leiden Christi machen, auch auf die Geburt Christi anwenden (b.-Taim. III 42).

War die Unterscheidung einer leidensfähigen menschlichen und einer leidensunfähigen göttlichen Natur in Christus abgelehnt, so konnte man ohne weiteres das Argument der menschlichen Schwächen Christi gegen seine Gottheit ins Feld führen.

Der leidende Christus ist dem Muslim etwas Unbegreifliches. „Hatte die göttliche Natur Christi, so sagt Ibn-Taimīja, nicht die Macht, seine menschliche Natur gegen die Juden zu verteidigen, so waren die Juden mächtiger als der Herr der Welt. Hatte er aber Macht dazu und wollte es nicht, so widerspricht das dem Brauche Gottes, seinen Gesandten zu helfen; und wenn sie getötet wurden, so als Martyrer; Christus aber starb als Schwächling, der um Hilfe rief“ (b.-Taim. II 297).

Ein „Leben Jesu“ in muslimischer Beleuchtung lesen wir bei Qarāfi; ich gebe es mit Kürzungen wieder: „Der Majestät Gottes hätte es mehr entsprochen, wenn er das Erlösungswerk durch seine Gesandten vollbracht hätte. Was nötigte ihn, vom himmlischen Glanze hinabzusteigen in die Tiefe des Elends und den Ort der Schmerzen, um, wie jedes andere Kind, geboren und erzogen zu werden, um Widerstand und Feindschaft der Juden zu erdulden und sich vor ihnen zu verbergen, bis Judas ihn verrät, so daß die Juden ihn zur Geißelung schleppen und dieser armselige Gott in ihren Händen der Peinigung ausgeliefert ist. Und nachdem sie ihn gedemütigt, soviel sie nur wollten [1]), da überwand ihn die Schwäche, als sie ihn an einen Ort der Erde schleppten, die er selbst nach Meinung der Christen ausgebreitet [2]), und ihm sein Kreuz aufluden, dessen Rinde, wie es heißt, zu keimen anfing; und sie zogen ihm zur Ehrung ein rotes Gewand an, dessen Safranfarbe schon verblichen war, und belästigten ihn durch die Hitze [3]) der Sonne, deren Berührung sehr heiß war; und als ihn dürstete („als sein Geist ihm in die Kehle kam“), bat er um einen Trunk Wasser, das er doch selbst (als Gott) spendet, sie aber geizten damit und gaben ihm statt dessen Essig und Myrrhe. Als die Schmerzen ihn überwältigten, rief er [4]): „Mein Gott, mein Gott!“ während er wie ein Verbrecher zwischen zwei Räubern hing. So tauschte

---

[1]) So MsG 52b, 7 فلما بلغوا من اهانته المراد. Der Druck bietet: „Was sie nur erreichen konnten, ihn zu demütigen, war ihnen willkommen[es Geschenk].“

[2]) MsG: دحاها st. رجاها.

[3]) MsG: وافكوا بحر الشمس st. وافكره نحو الشمس.

[4]) فوق جذعه (146 med.)?

er für die Sendung, zu der er hinabgekommen war, Pein und Schmach aller Art ein. Dann gab er seinen Geist auf und kam ins Grab; so endete er, ungekannt und ungesehen im Dunkel des Grabes, und der ewige Gott ward zum Nichts. Nach drei Tagen verließ er diesen Ort und nahm seinen früheren Zustand wieder an, nachdem er ein so hartes Schicksal erduldet und die Christen lange in Furcht um ihn waren. Doppelt schwer wird der Frevel, dadurch, daß man sich am Herrn der Schöpfung vergeht, schrecklich ist die Gewalttat der Juden und der Unglaube der Leugner. Die ihn ehrten und an ihn glaubten, waren nur wenige... — Würde man einem Menschen, der einsam auf einer Insel ohne Kenntnis der Religionen aufgewachsen, einen solchen Menschen als seinen Gott vorstellen, so würde der gesunde Verstand ihn, selbst wenn er von schwerfälliger Anlage wäre, hindern, sich ihm gegenüber abhängig (ʻabd) zu fühlen" (Qar. 145—174).

Und Mba erklärt nach einigen Proben aus der Leidensgeschichte: „Selbst einen Esel oder Stier dürfte man nicht so behandeln, geschweige denn einen Gott" (Mba 153).

Eines Gottes unwürdig erscheint die Kindheitsgeschichte, sein Aufwachsen wie alle andern Kinder (Qar. 95/96), die Taufe durch einen andern (Ḥasan bei b.-Taim. II 323), die Versuchung durch Satan (fiṣal II 16/17, Ṣāliḥ 7, Qar. 24, 92/93, Mba 152/53), Hunger und Zorn (Qar. 94/95), seine Traurigkeit auf dem Ölberge (Qar. 97, Mba 145), Angst und Schmerz (Ḥasan: Hat einer von den Heroen des Christentums so viel Angst und Schmerz gezeigt wie Christus? z. B. Georgius, der alles Leiden standhaft ertrug — bei b.-Taim. II 320/21). Christus beweist die Grenzen seines Wissens, da er vom Tode Johannes des Täufers erst durch Boten benachrichtigt werden muß (Mt 14,12: Qar. 94), da er vom Feigenbaum (Mt 21,18, 19) nicht weiß, ob er Früchte hat (Qar. 94/95), da er den Tag des Gerichts nicht kennt (Ḥasan bei b.-Taim. II 344). Er beweist die Unzulänglichkeit seines Könnens dadurch, daß er dem Petrus die Fähigkeit des Wasserwandelns nicht übertragen (Mt 14, 15—31: Ḥasan bei b.-Taim. II 357/58) und den Jüngern nicht die Kraft der Dämonenaustreibung verleihen kann (Mt 17, 15—18: Ḥasan bei b.-Taim. II 358). Dieser Eindruck menschlicher Armseligkeit wird, nach Ḥasan b.-Aijūb, bestätigt durch das Fehlen jeder Art von besonderer Auszeichnung an Christus: Kein Lichtglanz hat von seiner Stirne geleuchtet (wie bei dem neugeborenen Muhammad), er hat sich nicht durch besondere Askese (šaʻāṯ) vor den andern Propheten hervorgetan; und wäre in ihm gar Gott erschienen, so müßte doch etwas von jenen außergewöhnlichen Umständen an ihm zu bemerken sein, von denen sonst Gotteserscheinungen begleitet waren (bei b.-Taim. II 325/26).

Den Beispielen menschlicher Schwäche werden Christi eigene Aussagen an die Seite gestellt. Er hat sich selbst nicht Gottessohn, sondern Menschensohn genannt (Qāsim 31, Ṣāliḥ 9, Qar. 96, Mba 148). Er hat sich selbst indirekt als Prophet bezeichnet (Mt 13,57) [1] (fiṣal II 36), er hat von sich gesagt, sein Schicksal müsse sich in Jerusalem vollziehen wie das der andern Propheten (Lc 3, 31—33, Qar. 141), er hat gesagt „Wie Jonas zu den Leuten von Ninive war, so wird Christus zu diesem Geschlechte sein" (diesen Text hat Ḥasan statt Mt 12,40! bei b.-Taim. II 357). In Hebr. 3,2 wird eine Bestätigung für seine Selbstbezeichnung gefunden, denn dort wird er mit Moses verglichen, Vergleich aber bedeutet im besten Falle Gleichstellung (Ṣāliḥ 7). Ferner nennt Christus sich Jo 7,16, 28 den Beauftragten und Gesandten Gottes (Qar. 141, Mba 144), er anerkennt einen Höheren und stellt sich ihm als Bittender gegenüber (z. B. Jo 11,41, 42, wo Ḥasan liest „Vater, ich bitte dich" statt „Vater, ich danke dir", bei b.-Taim. II 335; Lc 10,2: Qar. 141; Mt 4,10: Mba 146; Ölberggebet: Qar. 97), er spricht Mt 19,16, 17 von dem einen Guten und distanziert sich ausdrücklich von ihm (Ḥasan bei b.-Taim. II 356, Ṣāliḥ 8, Qar. 94, Mba 144), ja auch sein Verhältnis zu Gott, sein Einssein mit Gott, hat er unmißverständlich als ein moralisches gekennzeichnet, indem er dieses Einssein seinem Einssein mit den Jüngern gleichordnet: „. . . damit sie eins seien, wie wir eins sind" (Jo 17,11, 22) und „ich bin in ihnen, und du bist in mir" (Jo 17,23: 'anā bihim wa-'anta bī), das heißt nach Ḥasan: „ich bin mit meinen Jüngern, wie du mit mir", und b.-Taim. fügt, nachdem er die Möglichkeit der kausativen Bedeutung des „bi", nicht sehr glücklich ventiliert hat, hinzu: Es ist die Übereinstimmung mit der Sache Gottes gemeint (b.-Taim. II 362).

Desgleichen hat Christus sich über sein wahres Sohnverhältnis zu Gott Jo 20,17 unzweideutig geäußert; er gilt im moralischen Sinne nach einem Sprachgebrauch, den Qāsim (21—24) und Qarāfi (142/43) an weiteren Schriftstellen nachweisen, z. B. aus Jo 1,12, wo die allgemeine Gotteskindschaft proklamiert wird (so auch fiṣal I 57). Von einer besonderen Gottessohnschaft Christi könne höchstens insofern die Rede sein, als Christus ohne menschlichen Vater geboren wurde, wie Adam ohne männliches und weibliches Prinzip und Eva ohne weibliches Prinzip geschaffen wurden (Ǧāḥ. 32); so sagt auch Qarāfi und veranschaulicht diesen Vorgang, indem er ein erstaunliches Kapitel aus seiner Naturwissenschaft in Anekdotenform zum besten gibt (Qar. 144).

---

[1]) Darum rechnet Ibn-Ḥazm diese Stelle zu den vor Verfälschung bewahrten.

Außer seinen Selbstbezeugungen werden im Neuen Test. auch noch andere Zeugnisse über den nur-prophetischen Charakter Christi gefunden: Petrus bezeichnet Act 2,22 Christus als einen Mann, den Gott durch Wunder bewährte (Ṣāliḥ 10), die Emmausjünger reden Lc 24,19 von Christus als von einem mächtigen Propheten (fiṣal I 56), Gott selbst nennt ihn in den messianischen Weissagungen IS 42,1 (= Mt 12,18) seinen „Knecht" (fatā) (Ṣāliḥ 5—7, Qar. 91/92) und Ps 110,4 einen israelitischen Priester, den er mit Melchisedek vergleicht (Ṣāliḥ 9).

Den Schriftbeweisen gegen die Gottheit Christi wurden auch Vernunftbeweise an die Seite gestellt, abgesehen von denen, die gegen die Trinität als solche gerichtet waren.

Sie gruppieren sich um die beiden Problempunkte der Inkarnation (taǵassum, taǵassud, iltiḥām) und der hypostatischen Union (ittiḥād, bzw. ḥulūl). Die Terminologie ist allerdings nicht immer säuberlich geschieden, wie ja auch sachlich die Begriffe Menschwerdung und gott-menschliche Einheit ineinander übergehen. Die Bezeichnungen ittiḥād („Einswerdung") und ḥulūl („Einwohnung"), die im allgemeinen das innerchristliche Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur im monophysitischen und melkitischen (ittiḥād), bzw. im nestorianischen Sinne (ḥulūl) ausdrücken, werden auch für den Prozeß der Menschwerdung gebraucht. Daneben gibt es natürlich noch sprachliche Nuancierungen für den Begriff der Menschwerdung, z. B. ẓuhūr („Manifestation") und iḥtiǵāb („Verhüllung" der göttlichen Majestät durch den Schleier der menschlichen Erscheinung). — Auch unter sich werden ittiḥād und ḥulūl nicht streng geschieden. So heißt z. B. bei dem nestorianischen Patriarchen Elias Bar-Šīnāja († 1049) die Menschwerdung „ḥulūl al-ittiḥād", d. h. das Sichniederlassen der Einswerdung in Christus, indem er unter ittiḥād von vornherein die moralische Einswerdung (ittiḥād ar-riḍā') versteht [1]. — Alle drei christologischen Richtungen diskutiert Qarāfi unter dem Oberbegriff des ittiḥād. Und Ibn-Taimīja benutzt ittiḥād und ḥulūl als Wechselbegriffe an einer Stelle, wo er einen Parallelismus zwischen dem dreifachen Irrtum der Trinitätslehre (1. willkürliches Herausgreifen dreier Eigenschaften Gottes; 2. ihre Verselbständigung zu Substanzen und Herren; 3. ihre Einssetzung in einen Gott) und dem dreifachen Irrtum der Christologie konstatiert (1. Der Sohn Gottes wird zu einer Eigenschaft gemacht; 2. die Eigenschaft wird zum Herrn und Schöpfer erklärt und 3. mit einem Menschen einsgesetzt); er nennt dies erst den dreifachen Irrtum des ḥulūl, und drei Zeilen weiter den des ittiḥād und meint beidemal dasselbe, nämlich das christologische Problem (b.-Taim. II 254).

[1]) Cheikho, Trois traités (1923), 38 med.

Die Haupteinwände gegen die Inkarnation richten sich gegen die darin liegende Materialisierung des reinen Geistes. Gott würde damit in körperliche Vorgänge hineingezogen; denn die Inkarnation bedeute Lostrennung eines Teiles des göttlichen Wesens, also Bewegung (fiṣal I 61/62, Qar. 188). Und wenn das Wort allein ohne den Vater und den Hl. Geist sich mit Christus vereinige, ergäbe sich, daß die Eigenschaft sich von ihrem Träger trenne; aber sie könne ohne Substrat nicht existieren, ebensowenig wie das absolute Sein bei Verlust einer seiner Eigenschaften existieren könne (b.-Taim. II 158). — Die Verkörperung des Göttlichen in Christus wurde von den Christen als eine Teilerscheinung des allgemeinen Gesetzes von der Manifestation des Geistigen im Körperlichen (ẓuhūr al-laṭīf fīl-kaṯīf) verständlich zu machen versucht. Demgegenüber wird die Notwendigkeit und Allgemein-Giltigkeit dieser Erscheinung bestritten: Gott könne uns auch mit unmittelbarer Erkenntnis des Geistigen ausstatten. Wäre aber die körperliche Selbstdarstellung Gottes notwendig zu seiner Erkenntnis, so ergäbe sich, daß alle Propheten und Frommen vor Christus Gott nicht erkannt haben (Qar. 53). Genügen zur Kundgebung der göttlichen Botschaften nicht die direkte Offenbarung oder die Vermittlung durch Engel, so hätte Gott die Einswerdung auch mit den andern Propheten vollziehen müssen (b.-Taim. II 171). Im übrigen sei der Satz von der Erscheinung des Geistigen im Materiellen viel zu allgemein gehalten, um ohne Beweise für seine Anwendbarkeit auf den Fall der Einwohnung Gottes im Menschen übertragen zu werden (ib. 165/66). Und diese Anwendbarkeit bestreitet Qarāfi, indem er den Logos als etwas Begriffliches (maʿnā) bezeichnet, dieses aber könne nicht Körper werden; das wäre, als ob man sagte: „Die Farben, Geschmacksformen und Gerüche werden zu Kamelen und Ochsen" (Qar. 52). Und Ibn-Taimīja findet, eine Manifestation Gottes im Geistigen, z. B. in einem Engel, läge näher als die im Materiellen (b.-Taim. II 168); er wiederholt bei Erledigung derselben Theorie des Eutychius, der die Termini laṭīf-ǵalīẓ gebraucht (ib. III 48. 60—63). Mba hat dieselben Einwände mit anderer Terminologie; er spricht von der Unmöglichkeit der Vermischung des Geistigen (maʿqūl) mit dem Sinnlichen (maḥsūs); selbst das Wort, dieses subtile Wesen (maʿnā laṭīf), das nicht gesehen und nur gehört werde, könne nicht körperlich werden, geschweige denn der, den kein Wissen umfasse, der kein Wo, kein Wie und kein Wieviel (d. h. keine örtliche, qualitative und quantitative Bestimmbarkeit) habe! (Mba 126).

Von dieser Basis aus konnte auch der christliche Versuch, die Inkarnation aus der göttlichen Eigenschaft der Güte (ǵūd) abzuleiten, erledigt werden. Bei PR wird dieser Konvenienz-

grund nach der Wiedergabe des Qarāfi (10) [1], wie folgt, formuliert: „Gott ist gütig, darum schenkt er die erhabenste der Seinsformen, d. i. sein Wort, und läßt es sich vereinen mit dem vorzüglichsten der Sinnesgegenstände, d. i. der Mensch." — Das erledigt Qarāfi mit dem Bemerken: „Die Betätigung der Güte ist abhängig von der Voraussetzung ihrer Möglichkeit" und meint damit die Unmöglichkeit der Inkarnation, er fügt aber noch zur speziellen Widerlegung hinzu, daß z. B. das seinsnotwendige Wesen das Wissen Gottes oder eine Mehrheit von göttlichen Eigenschaften noch vorzüglicher wäre als das Wort Gottes allein (Qar. 62).

Die Kritik an der Christologie im engeren Sinne, manchmal verbunden mit einer solchen der Christologie im allgemeinen und der Trinität, erfolgt gewöhnlich in der Form einer Übersicht über die drei christologischen Hauptrichtungen, Melkiten (Orthodoxe), Nestorianer und Jakobiten (Monophysiten). 'Alī Ṭabarī gibt in seinem Schlußüberblick über die fünf Religionen eine kurze Charakteristik der jakobitischen (oder melkitischen) und nestorianischen Christologie, ohne sie als solche zu bezeichnen (Ṭab. 141); ebenso finden wir eine knappe Darstellung der melkitischen, jakobitischen und nestorianischen Christologie bei Qāsim (16/17). Ausführlicher äußert sich der ehemalige Christ Ḥasan Ibn-Aijūb über sie, mit Einschluß der arianischen Lehre (bei b.-Taim. II 314—317).

Ibn-Ḥazm beginnt seine Abhandlung über den christlichen Polytheismus mit einer Skizzierung der Lehre der Antitrinitarier Arius, Paul von Samosata und Makedonios, und der Trinitarier d. h. Melkiten, Nestorianer, Jakobiten, wobei er jedesmal die örtliche Verbreitung der Lehre und eine kurze Kritik verzeichnet (fiṣal I 48/49). Der persische Religionshistoriker Abūl-Ma'ālī Muḥammad Ibn-'Ubaidallāh (2. Hälfte des 11. Jh.) hat in seinem bajān al-adjān („Darlegung der Religionen") dem Christentum einen kurzen Abschnitt über die Jakobiten, Nestorianer und Melkiten gewidmet [2].

Šahrastānīs Kapitel über das Christentum besteht ebenfalls in einer Darstellung und Kritik der drei christologischen Hauptrichtungen nebst den Julianisten, Baljāris (?), Makedonios, Sabellius und Arius. Vom Nestorianismus behauptet er, er wäre zur Zeit Ma'mūns (813—833) entstanden, sein Verhältnis zum sonstigen Christentum entspreche dem der Mutazila zum Islam, und seine Christologie sei verwandt mit der Lehre des Abū-

---

[1]) Den vollen Text s. PR bei Cheikho 26 oben, und b.-Taim. III 216.

[2]) Ed. Ch. Schefer in Chrestom. persane (1883) I 143/4. Dabei referiert er eine Erklärung des arabischen Namens für Christus „al-Masīḥ", wonach dies eine Mischform von māsiḥ und mamsūḥ sein soll, um seine gottmenschliche Mischnatur zu kennzeichnen.

Hāšim über die Zustände in Gott [1]. — Ibn-al-Ǵauzī († 1200) gibt im Abschnitt über das Christentum in seinem „talbīs iblīs" nur ganz kurze Notizen über die drei christlichen „Parteien", wofür er sich auf einen Gewährsmann namens Abū-Muḥammad an-Naubaḫti [2]) beruft (talbīs, Kairo 1340, p. 78).

Nach Anonymus Adillat lehren die Jakobiten das ittiḥād ṭabī'ī („Monophysitismus"), die Nestorianer das Nebeneinander zweier getrennter Wesenheiten (ma'najān, ḥaqīqatān), die Melkiten das ittiḥād fīl-uqnūmīja (Einswerdung in der Personalität), Arius leugnet die Trinität (Ad. 110 f. 41—46).

Qarāfi karakterisiert die jakobitische Christologie als Lehre von der Wesensvereinigung (ittiḥād al-ḥaqīqa), die melkitische als Lehre von der Einigung in der Person (ittiḥād fīš-šaḫṣ), und für die nestorianische hat er keine Überschrift, aber nachdem er vorher erklärt hat: „Läßt man beide Wesenheiten (= Naturen) [unversehrt] unter einer gemeinsamen Form (fī šikl wāḥid) sich vereinigen, so ist dies „Einwohnung" (ḥulūl), nicht Einswerdung (ittiḥād)", kann kein Zweifel sein, daß er den Terminus ḥulūl auf die nestorianische Lehre bezieht. (Qar. 155/6). Ibn-Taimīja zitiert wörtlich die einschlägigen Ausführungen des Ḥasan Ibn-Aijūb und des Ibn-Ḥazm (b.-Taim. II 311—317) und behandelt im übrigen noch gesondert die nestorionische Christologie, die er als die relativ beste bezeichnet und gegen die Angriffe des melkitischen Patriarchen Eutychius in Schutz nimmt (ib. III 36/7), die melkitische (ib. III 48/9. 60—68. 90—103. 122/3) und die jakobitische Christologie (ib. III 120/1).

Mba stellt die drei Richtungen, ohne sie mit Namen zu nennen, zutreffend dar und nennt eine vierte Gruppe, welche die göttliche Vierheit, „Vater, Sohn, Hl. Geist und Urmensch (al-insān al-qadīm)" [3]) lehren soll (Mba 30/31).

Die der Darstellung gewöhnlich angeschlossene Kritik richtet sich besonders gegen die Vermengung des Ewigen mit dem Zeitlichen und gegen den Begriff der Einswerdung zweier Wesen. Als Beispiel nehme ich die Einwendungen des Qarāfi. Er löst die feindliche These in eine Reihe von Aporien auf und führt die dabei gefundenen Varianten mit Argumenten, die weniger auf wissenschaftliche Klärung als auf volkstümliche Wirkung berechnet sind, ad absurdum. Den Jakobiten sagt er: Sind göttliche und menschliche Natur in Christus unversehrt geblieben, so sind sie nicht eine Natur. Sind sie verändert, so entsteht

---

[1]) Ed. Cureton I 172—178. — Am Rande von Ibn-Ḥazm, fiṣal II 61—69 Übers. v. Haarbrücker I 262—270.

[2]) Wohl der imamitische Theologe Ḥasan Ibn-Muḥammad an-Naubaḫti (ca. 900).

[3]) Auch Makrokosmos und Träger des reinen Universalwesens genannt.

ein neues Wesen (ḥaqīqa ’uḫrā), nicht Gottheit und nicht Menschheit, eine Mischung von Ewigem und Zeitlichem, Schöpfer und Geschöpflichem. Oder: Wenn beide ihre Wesenseigenheiten (ḫuṣūṣ aḏ-ḏāt) behalten, dann sind sie nicht ein Wesen (ḥaqīqa); und wenn beide ihre Besonderheit ḫuṣūṣīja) aufgeben, werden beide nicht-seiend; was aber nicht existiert, kann keine Einswerdung eingehen. Also ergibt sich in beiden Fällen kein ittiḥād (Qar. 155). — Den Melkiten sagt er: Ist die Einheit in der Person eine Mischung (imtizāǧ), dann gilt dasselbe wie gegen die Jakobiten. Stehen aber beide Wesen unter einer Form (šikl wāḥid) nebeneinander, so handelt es sich um ḥulūl; dieses aber ist unmöglich. Denn vorausgesetzt, daß z. B. ein beliebiger Jude größer an Gestalt war als Christus — und das ist von vornherein anzunehmen, denn Christus war ein Wanderer, der wenig aß und viel lief, und solche Leute pflegen mager zu sein —, ergäbe sich erstens, daß ein Jude größer ist als Gott, und zweitens, da Christus kleiner als die Welt ist — denn der, der eingeht, ist immer kleiner als der Ort, in den er eingeht (al-ḥāll ’abad^{an} ’aṣġar min al-maḥall[1]) —, daß die Welt kleiner ist als manche Juden.

Jude	>	Christus	Jude	>	Christus	
Christus	=	Gott	Christus	<	Welt	
Jude	>	Gott	Welt	<	Jude	(Qar. 156). —

Und den Nestorianern hält er entgegen: Entsprechen den zwei Naturen in Christus zwei Personen, so wird das durch die Wahrnehmung (Empirie, ḥiss) widerlegt; denn Jesus war eine einzige Person (šaḫṣ wāḥid). (Qar. 156). —

Die melkitische Christologie kritisiert Ibn-Taimīja im Anschluß an ein Zitat aus Eutychius, der die göttliche und menschliche Natur Christi in der Subsistenz (qiwām) des Logos geeint sein läßt: Soll das Geschöpfliche, das doch ganz und gar von Gott abhängig ist, dem Schöpfer, der seiner absolut nicht bedarf, subsistent sein, so widerspricht das der evidenten Erkenntnis, daß das Geschaffene nur durch den Schöpfer Subsistenz (qiwām „Bestand") hat. Wenn aber der Schöpfer durch das Geschaffene subsistierte [nämlich die göttliche Natur Christi durch die Verbindung mit der menschlichen in der einen Person], so würde sich ergeben, daß sie beide, der eine durch den andern, subsistieren, beide würden einander bedürfen, denn das Ding bedarf dessen, durch das es subsistiert. So würde der Schöpfer des Geschaffenen bedürfen. Dieses Abhängigkeitsverhältnis, das übrigens auch in ihren Analogien (mit der Sonne usw.) ausge-

---

[1]) Ḥāll und maḥall hier nicht als philosophische Termini „Inhärenz und Substrat".

drückt wird, bedeutet einen circulus vitiosus, und zwar einen daur qabalī, d. h. einen circulus, dessen Glieder über- und untergeordnet (eigentl. „vor- und hintergeordnet") sind [insofern als Göttliches und Menschliches voneinander abhängig gemacht werden], und einen daur ma'ī, d. h. einen circulus, dessen Glieder nebengeordnet sind [1]), insofern als die gegenseitige Zuordnung, die im Bereich des Irdischen ein Abhängigkeitsverhältnis, wie die Korrelation der Vater- und Sohnschaft, bedeutet, auf das Verhältnis Gott-Mensch übertragen wird, so daß zwei gleichgeordnete Dinge (Gott-Vater und Gott-Sohn) gleichzeitig in ein Abhängigkeitsverhältnis eingeordnet werden. (b.-Taim. III 66—68).

Der Nestorianismus wird fast immer am günstigsten beurteilt; so sagt Mba: „Welch trefflicher Mann ist Nestorius, der sagte: Ich leugne einen Gott, der im Mutterschoß wohnt". (Mba 126). Vergleiche das Urteil des Hāšimī (Hāš. 9) [2]).

Aus praktischen Gründen haben Anonymus Adillat und Qarāfi die Trinitätslehre und Christologie auch in der Form kritisiert, daß sie ihren Widersinn an Hand des Glaubensbekenntnisses (Qar. 160—165. 168) und der Stundengebete (ib. 148/9. 201/2) demonstrieren oder auch die liturgischen Texte gegen das Dogma ausspielen. Mba benutzt für dieselben Zwecke ein fingiertes christliches Gebet (Mba 160). Von der Behandlung der liturgischen Texte gebe ich einige wenige Proben: Am Anfang des Glaubensbekenntnisses schreiben die Christen Gott allein die Schöpfung zu und kurz darauf erwähnen sie einen andern Gott, der alles geschaffen. Was blieb dem Sohn noch zu schaffen übrig? (Ad. 47 b. Qar. 160). Wenn Christus zur Rechten des Vaters sitzt, so werden Gott Lagebeziehungen unterstellt (Qar. 165), ganz abgesehen davon, daß die Eigenschaft (Logos = Wissen Gottes) nicht zur Rechten ihres Trägers sitzen kann (fiṣal I 55), oder wenn aber Vater und Sohn eins sind, niemand zu seiner eigenen Rechten sitzen kann (Ad. 53 b). Leugnen sie, daß Gott selbst gekreuzigt wurde, so widersprechen sie dem sechsten Stundengebet, in dem sie beten „o Gott, durch die Nägel, mit denen du angeschlagen wardst, rette uns!" (Qar. 149). Im Mitternachtsgebet heißt es: „Gepriesen sei deine Glorie, o Heiliger, über (fauqa) den Messias und über den Erhabenen in Ewigkeit!", also wird eine Rangordnung (fauqīja) in der Gottheit ausgesprochen, im Gegensatz zu den Worten des Schlafgebetes „Christus ist dir gleich im Anfang" (Qar. 202).

---

[1]) s. M. Horten, Lexikon philos. Termini (1912), S. 166 a.

[2]) s. Tor Andrae: Der Ursprung des Islam und das Christentum, in: Kyrkohistorisk Arsskrift 23 (1923), 167—169.

b) Erlösungslehre.

An die christologische Frage mußte sich zwanglos die soteriologische anschließen, war doch der Sinn und Zweck der Menschwerdung die Erlösung des Menschengeschlechtes. Darum wird dieser Punkt in der Polemik auch innerhalb der christologischen Diskussion ohne systematische Absonderung behandelt. Dabei gehen die Erörterungen nicht gerade in die Tiefe. Erlösungsbedürfnis ist nun einmal kein spezifisches Phänomen muslimischer Religiosität.

Die Grundlage der Erlösungslehre ist die Lehre von der Erbsünde. Diese ist dem Muslim ein Widerspruch zur göttlichen Gerechtigkeit (ḫilāf al-ʿadl), sie ist auch gegen die Schrift (Gn 4,7. Ez 18,20. Q. 6,164). (Ad. 90. Qar. 151/2). (b.-Taim. I 223—229).

Daß die qorānische Erzählung von der Bekehrung Adams (Q. 20,119 f.; 2,35), die der Erbsünde auch ihre historische Grundlage nimmt, im Alten Testament nicht steht, gilt dem Ibn-Taimīja nur als ein argumentum ex silentio ohne Beweiskraft (b.-Taim. I 376/7). Die tiefere theologische Voraussetzung, die die Erlösungslehre im Islam überflüssig macht, berührt Qarāfi, wenn er in diesem Zusammenhang die Lehre von Gott als der Ursache auch des Bösen unterstreicht, eine Lehre, die ja von den Qadariten im Islam geleugnet wird. Qarāfi führt für seine Behauptung als Schriftbeweise die Stellen an, wo von der Verhärtung der Herzen durch Gott die Rede ist, sowie eine mißverstandene Widergabe von Gn 44,16[1]) (Qar. 194). Eine andere Frage ist die nach der Notwendigkeit oder Konvenienz der Erlösung gerade durch den Kreuzestod Christi. Qarāfi operiert dagegen mit seinem beliebten disjunktiven Schema der Aporie: Sagen sie, Gott konnte die Erlösung auch ohne den Kreuzestod Christi durchführen, so hat er gegen besseres Können Unrecht an Christus getan, indem er ihn der Erniedrigung durch gemeine Hände auslieferte. Sagen sie aber, Gott konnte nicht anders, so schreiben sie ihm Schwäche und Gezwungensein zu (Qar. 151). Denn meint er, wenn eine Erlösung nötig gewesen, dann wäre sie passender durch einen Menschen, besonders durch Abel, den eigenen Sohn Adams, erfolgt (Qar. 150). Und Ibn-Taimīja fragt sich, welche Beziehung überhaupt zwischen der Kreuzigung Christi und der Befreiung vom Satan bestehe. Warum hat Gott diese gerade bis zur Zeit Christi verzögert? Er hätte doch die Frommen gleich nach ihrem Tode vor den Übergriffen des Teufels schützen können; denn wenn sie zu

---

[1]) Als die (vermeintliche) Schuld Benjamins entdeckt wird, sagen seine Brüder zu Josef: „Diese Sünde ist von Gott gekommen" (!); dagegen im hebr. Text: „Gott hat die Schuld deiner Knechte gefunden; siehe, wir sind Knechte des Herrn (d. i. Josefs), auch der, bei dem der Becher gefunden wurde".

Unrecht vom Satan vergewaltigt waren, so war die Verzögerung ihrer Befreiung ein weiteres Unrecht Gottes. Waren sie aber wegen ihrer und ihrer Ahnen Sünden in der Hölle, so konnten sie nicht auf Grund der Sündenfreiheit eines anderen aus der Hölle entlassen werden. — Über das Erlösungswerk Christi selbst hat er die legendarisch ausgeschmückte Vorstellung, die aus der Patristik bekannt ist, die sogen. Überlistungstheorie: Gott mußte eine List gegen Satan gebrauchen, indem er seine Göttlichkeit unter der Hülle der Menschheit Christi verbarg. Als nun Satan die Seele Christi bei seinem Tode ergriff, um sie wie die Seelen aller Menschen in die Hölle zu werfen, überschritt er, ohne es zu wissen, seine Befugnisse und verfiel der Strafe Gottes, der nun ein Recht hatte, die Kinder Adams, auf die ja Satan an sich Rechtsansprüche hatte, zu befreien (b.-Taim. I 223—229. 378/9). Dieselbe Theorie referieren auch Qāsim, ohne jedoch eine Kritik hinzuzufügen (Qāsim 17), und Anonymus Adillat, der in dieser Geschichte eine Diskreditierung der göttlichen Allmacht sieht; denn wenn die Hölle Gott, dem höchsten Herrn, ohne dies schon untertan ist, warum dann diese Umständlichkeit, warum dann Kampf und Überwindung? (Ad. 62 b).

Mba dagegen kennt nur eine gnostisch gefärbte Version mit tragischem Ausgang: Der Gott der Erde bekam Macht über den Gott des Himmels und warf dessen Partei in die Hölle; dieser kam nach langem Nachsinnen darauf, eine seiner Wesenseigenschaften, nämlich sein Wort (= seinen Sohn), loszulösen und zur Erde hinabzusenden; der Gott der Erde bemerkte ihn erst, als er junger Mann wurde und Wunder tat; er versuchte ihn in der Wüste erfolglos; aber als er das Erlösungswerk durchführen wollte, überlieferte er ihn der Gewalt der Juden, die ihn kreuzigten.

Infolge des Fehlens des Logos wurde nun die Komposition des dreigeteilten Himmelsgottes aufgelöst, und die Lage des Menschengeschlechtes wurde schlimmer als zuvor. (Mba 165/8).

Eine dritte, mehr populäre Frage war die nach den Wirkungen der Erlösung: Waren denn die Christen erlöst, und wovon? Da stellt Ibn-Ḥazm kurz und bündig fest: Sie haben Schmerzen und Sünden wie alle andern (fiṣal II 73 oben). Ḥasan Ibn-Aijūb zitiert einige liturgische Hymnen, in denen die Überwindung von Tod und Sünde durch Christus gefeiert wird, und fügt hinzu: „Je massiver ein Unsinn, desto lieber nehmt ihr ihn an" (bei b.-Taim. II 331).

Nach demselben Muster verfährt Qarāfi; z. B. zu dem Gebet: „O unser Herr Jesus, der durch seinen Schmerz den Tyrannen Tod überwunden" bemerkt er: Wie kann der Schmerz den Tod beseitigen, da er doch die erste seiner Vorbedingungen ist und ein Ding nur das beseitigt, was ihm entgegengesetzt ist? (Qar.

195—200). Anonymus Adillat und Qarāfi gehen die Frage nach dem Gegenstand der Erlösung in drei Punkten durch, wobei sie grade die Sündenerlösung auslassen: Weder von den Mängeln der Welt noch von den Gesetzesverpflichtungen noch von den Schrecken des jüngsten Tages hat Christus seine Anhänger erlöst (Ad. 51/2. Qar. 154).

c) Heilsgeschichte. Prophetenlehre.

Wie in der Bekenntnisformel des Islams „Kein Gott ist außer Allāh, und Muhammad ist sein Prophet" der Gottesglaube mit dem Prophetenglauben zu einer positiven Einheit verknüpft ist, so ist der Unglaube des Christentums durch die negative Stellung zu diesen zwei Punkten besiegelt: durch das Dreiheitsbekenntnis in der Gotteslehre (širk) und die Ablehnung der prophetischen Sendung Muhammads (kufr).

In der Prophetenlehre bietet der Islam dem Christen ein Plus, einen Mehrwert, nicht Bestreitung, sondern Weiterführung, und zwar abschließenden Charakters; denn in Muhammad läuft die heilsgeschichtliche Linie aus, die von Adam über Abraham, Moses und Christus geht. Der Islam hat die umfassende Prophetenlehre, das Christentum ist exklusiv, es schließt Muhammad aus dem Prophetenzyklus aus.

Darum ist die Einheit der prophetischen Offenbarung von Adam bis Muhammad nach Qorānzeugnissen das einleitende Thema in der Apologie des Ibn-Taimīja (I 3—13).

„Die Propheten sind Brüder; mögen auch ihre Mütter verschieden sein, ihre Religion ist eins, und ich stehe Jesus, dem Sohne Marias, am nächsten, weil kein Prophet zwischen mir und ihm ist", lautet ein bekannter Prophetenausspruch. Demgemäß wird auch die Prophetenwürde Christi ausdrücklich gegen die Juden verteidigt (Qar. 97/9). Anderseits wird aber auch, wie schon Q. 28,48—50, die besonders intime Beziehung der muhammedanischen Offenbarung zur mosaischen betont, z. B. in einer Tradition über den christlichen Gelehrten Waraqa Ibn-Naufal, der, als Ḫadīǵa ihm die Sache ihres Gatten unterbreitet, ausruft: „Das ist ja das Gesetz, das Moses gebracht hat"; oder in der Tradition, nach der der christliche König von Aethiopien, als er mit dem Qorān bekannt wurde, gesagt haben soll: „Der Qorān und die Offenbarung des Moses sind aus einem Guß" (wörtl. „aus einer Gebetsnische [min miškāt wāḥida] hervorgegangen").

Muhammad hat, nach Ibn-Taimīja, gegenüber Christus das mit Moses gemein, daß er ein selbständiges Offenbarungsbuch (kitāb mustaqill) brachte, während Christus nur weniges vom Gesetz Moses abrogierte (b.-Taim. I 25).

Die besondere Rolle Muhammads aber besteht in dem abschließenden Charakter seiner Sendung: er ist das Siegel der Propheten. Der Anonymus Leiden umschreibt die Stellung Muhammads im Organismus der Heilsgeschichte mit einem weder geschmackvoll noch sinnentsprechend gewählten Bild: „Adam ist das Haupt, Christus der Knöchel (ka'b), Muhammad der Fuß (qadam); der Körper aber steht auf dem Fuß, also ist dieser wertvoller als die andern" (Leid. 38 b). — Nicht ohne Banalität erklärt Mba, jedes Ding habe zwei Seiten und eine Mitte, z. B. Westen-Osten-Zenith, und dieser Reihe entspreche die heilsgeschichtliche Ordnung „Juden-Christen-Muslims" (Mba 46/7).

Dem endgültigen Charakter der Sendung Muhammads entspricht die Forderung allgemeiner Geltung. Dies und die dadurch bedingte Abrogation der christlichen Offenbarung sind die beiden Punkte der heilsgeschichtlichen Auffassung, die gegen die Christen zu verteidigen sind; denn wenn sie auch seine prophetische Sendung zugeben, so schränken sie sie doch auf die heidnischen Araber ein und bestreiten ihre Universalität; sie befinden sich damit in Übereinstimmung mit Muhammad selbst, der seine religiöse Mission nur auf die Araber bezog und sie nur im Hinblick auf die Einheit aller göttlichen Offenbarung als universell verstand. Aber gewisse sprachliche Ausdrucksweisen des Qorān (z. B. Q. 34,27) konnten von den Theologen ohne Schwierigkeit auf die im Anschluß an die politischen Erfolge des Islam auftauchende Theorie von der Universalität der Sendung Muhammads auslegen [1]).

Die Polemiker gehen keineswegs immer ausdrücklich auf diesen Punkt ein, sondern begnügen sich häufig damit, die prophetische Sendung Muhammads schlechthin zu beweisen, während sie ihre Allgemeingiltigkeit stillschweigend voraussetzen, wie 'Alī Ṭabarī das unter Aufstellung von zehn Kriterien der prophetischen Sendung tut (Tab. 16/17). Bei Ibn-Ḥazm ist die Beweisführung für Muhammads Prophetenwürde in seine — entsprechend dem damaligen Stand der Historik stilisierte und unkritische — Darstellung der Anfänge des Islam mit hineingearbeitet (fiṣal II 84—91).

Der prophetische Anspruch Muhammads konnte überhaupt bestritten oder auf die heidnischen Araber eingeschränkt werden. Der grundsätzlichen Ablehnung hält man die „Zeichen der Prophetie" (a'lām oder dalā'il an-nubūwa) entgegen, das sind die Wunder und Prophezeiungen; dabei wird am Qorān hervorgehoben, daß er das zu allen Zeiten fortbestehende Wunder

---

[1]) s. F. Buhl: Faßte Muhammad seine Verkündigung als eine universelle auch für Nichtaraber bestimmte Religion auf?, in: Islamica 2 (1926), 135—149.

Muhammads ist, während bei den andern Propheten die Wunder mit dem Hingange des Propheten aufhören (Qar. 63). — Die zweite Auffassung wiederum tritt in zwei Wendungen auf; die einen sagen, Muhammad habe die allgemeine Sendung zwar beansprucht, aber zu Unrecht; die andern sagen, sie sei erst eine Erfindung der späterer Gemeinde (b.-Taim. I 30). Der letzteren Meinung dienen Qorān- und Tatsachenbeweise [1]) zur Widerlegung, und auch den andern mußten die Qorānzeugnisse erst im Sinne der universalistischen Interpretation nahegebracht werden, was durch die sprachliche Ausdrucksweise des Qorān erleichtert wurde.

Der Tatsachenbeweis dafür, daß schon Muhammad selbst seine Mission als universal aufgefaßt habe, stützt sich darauf, daß er seine Predigt über die Grenzen des heidnischen Arabien hinausgetragen habe, sowohl durch das Mittel des hl. Krieges als auch durch missionarischen Boten- und Schriftverkehr mit dem christlich-arabischen Stämmen und den Fürsten der Großmächte, mit dem Kaiser von Byzanz, dem König von Abessinien und dem von Persien (Qar. 12. b.-Taim. I 50—67. 80—117) [2]).

Der Qorānbeweis mußte gegen beide Versionen geführt werden. Hier war zunächst die Schwierigkeit widersprechender Aussagen des Qorān zu beheben. Ibn-Taimīja erklärt, dieser Widerspruch sei nur scheinbar. Das Unklare müsse durch das Klare erklärt werden, und Stellen, die die Sendung des Propheten an die Nichtschriftbesitzer (ummījūn), an die Araber oder Qoraišiten ausspráchen, bedeuteten nicht eine absolute Einschränkung, sondern nur ein durch einen besonderen Anlaß bedingtes Herausheben eines Teiles aus der Allgemeinheit (taḫṣīṣ ba'ḏ al 'āmm), in demselben Sinne, wie Christus gesagt habe, er sei nur zu den Israeliten gesandt (b.-Taim. I 134—138).

Im Lichte dieser allgemeinen Leitsätze werden dann die einzelnen Stellen, bei Ibn-Taimīja und den andern durchgegangen.

Die Christen fühlten sich durch die arabische Sprache des Qorān von seiner Annahme dispensiert; so sagt PR: „Gottes Gerechtigkeit läßt nicht zu, daß er von uns verlange, einem Gesandten zu folgen, der nicht zu uns gesandt ist, und dessen Buch wir nicht in unsrer Sprache gelesen haben“ (Cheikho 19 Ende; s. auch bei Qar. 45. b.-Taim. I 27). Dagegen konnte darauf verwiesen werden, daß auch Moses und Christus nur

---

1) Auch Ibn-al-Ǵauzi († 1200) nennt diese beiden Punkte stichwortartig in dem gegen das Christentum gerichteten Paragraphen des talbīs iblīs (Kairo 1340, p. 78).

2) Nach Buhl, l. c., hat es sich nur um politische Unterhandlungen, nicht um religiöse Propaganda gehandelt. — Vgl. auch: Sperber: Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens, Berl. Phil. Diss. 1916 (auch in: Mitt. Sem. f. orient. Sprachen (Berl.) 19,2).

hebräisch sprachen und also Tora und Evangelium an derselben sprachlichen Einengung leiden (Qar. 12. b.-Taim. I 194—208).

Zu Q. 12,2 „Wir haben es (das Buch) als arabischen Qorān herabgesandt“ sagt Qarāfi: Gott sendet die Propheten in der Sprache ihres Volkes, weil Volk und Prophet so am besten einander verständlich sind, und weil die Schwierigkeit der Umstände („kein Prophet gilt in seinem Lande“) seinen Erfolg unterstreichen soll. „Wenn die Mission des Propheten in seinem Volke festen Fuß faßt, so ergibt sich daraus ein Argument gegen die andern; denn die Anerkennung und Zustimmung derer, die einem Menschen nahestehen, mit ihm umgehen, in seine Lage eingeweiht sind und die Möglichkeiten, ihm etwas anzuhängen, am besten kennen, wiegt mehr als die der andern, die ja eher zur Anerkennung geneigt sind. Das ist Gottes weise Absicht, wenn er den Gesandten in der Sprache seines Volkes und aus seinem Volke aussendet, nicht etwa um anzudeuten, er solle seine Mission nicht über die Grenzen seines Volkes hinaustragen“ (Qar. 11/2. — Ähnlich b.-Taim. I 194—207).

Ebenso heißt es zu Q. 14,4 („Wir senden keinen Propheten außer in der Sprache seines Volkes“): Das sagt nicht dasselbe wie „Wir senden keinen Propheten außer zu seinem Volke“ (b.-Taim. I 211—218), Mba 51/52, Leid. 9b), und selbst wenn es dasselbe wäre, so sagt Qarāfi, so schlösse auch dies nicht die universale Geltung der Sendung aus (Qar. 11). Nach demselben Muster werden Q. 26,198 (Mba 50), 41,44 (b.-Taim. I 202/07), 26,214 (Qar. 14, b.-Taim. I 139 [1]), 2,146 (Mba 50), 62,2 (Qar. 13), 28,46 (Mba 50), 36,5 (Mba 51), 16,38 (b.-Taim. I 218/19, Mba 51/52), 3,158 (Mba 50) erledigt.

Als klare Beweise der universalen Mission Muhammads werden diesen entgegengestellt: Q. 34,27: „Wir haben dich zu den Menschen insgesamt gesandt“ (Qar. 12, b.-Taim. I 168 bis 171), Q. 7,157 „Ich bin der Gesandte Gottes an euch alle“ (b.-Taim. I 168—171), Q. 3,79 „Wer eine andere Religion als den Islam begehrt, dessen Rechenschaft wird nicht angenommen, er gehört im Jenseits zu den Elenden“ (b.-Taim. I 230—237), Q. 5,18. 22, wo die Schriftbesitzer angeredet werden (Mba 51) u. a.

Ibn-Taimīja benutzt außerdem den bekannten Prophetenspruch: „Die Erde wurde vor mir versammelt, so daß ich den Osten und Westen sah, und das Reich meiner Gemeinde wird soweit reichen, wie sie vor mir versammelt worden.“ Und dieses, so fügt er hinzu, hat sich auch bewahrheitet, denn der Islam hat sich nach Osten und Westen ausgebreitet, im 3., 4. und 5. Klima, deren Bewohner intellektuell und moralisch am wert-

[1]) Ibn-Taimīja liest übrigens den Vers mit dem Zusatz ورهطك منهم المخلصين.

vollsten sind, während bei den — minderwertigeren — Bewohnern des Südens und Nordens das Christentum herrscht (b.-Taim. I 49).

Sollte die Predigt Muhammads auch an die Christen gerichtet sein, so wurde die Geltung des Christentums aufgehoben. Nun hatte sich aber dieses nach dem Gesetz der Beharrung, dem auch kulturelle und religiöse Erscheinungen unterliegen, in Permanenz erklärt und mit dem Charakter souveräner Endgiltigkeit ausgestattet. Der Islam umging diesen Zusammenstoß, indem er sich seinerseits zum Nutznießer der heilsgeschichtlichen Theorie von der Abrogation (nasḫ) machte, die vorher das Christentum gegen die mosaische Offenbarung ausgespielt hatte. Der Islam hat dem Christentum die Krone der Unvergänglichkeit geraubt und sich selbst aufs Haupt gesetzt.

Aber nur von einigen Polemikern wird die Lehre von der Abrogation auseinandergesetzt. ʿAlī Ṭabarī begnügt sich mit einem gelinden Attentat auf den abschließenden Charakter der Offenbarung Christi, indem er darauf hinweist, daß, nach Act 11,27 f.; 13,1; 21,9; 15,32, auch nach dem Tode Christi Propheten auftraten (Tab. 20). Nach Ibn-Ḥazm bedeutet die Abrogation, daß Gott das, was er für eine bestimmte Zeit oder für einen bestimmten Fall gebietet oder erlaubt, nachher verbietet oder zurücknimmt. Ibn-Ḥazm hat ja auch in der Qorānexegese zur Beseitigung von Widersprüchen von diesem Radikalmittel einen sehr ausgiebigen Gebrauch gemacht [1]). Auch innerhalb des Alten Testamentes findet er Beispiele für die Abrogation, z. B. darin, daß Jakob zwei Schwestern zugleich heiratete, was ursprünglich in der Religion Moses' verboten ist, oder darin, daß Gott die Arbeit am Sabbat verbietet und an andern Tagen erlaubt. Eine Analogie dafür ist es ihm, daß Gott das Leben das er erst gibt, dann nimmt und schließlich wieder zurückgibt [2]).

Qarāfi nennt acht Beispiele aus dem Alten Testam. für Abrogation, die in einem Falle sogar vor Ausführung des Befehles erfolgt sei, nämlich in dem Ersatz der Opferung des Sohnes Abrahams durch einen Widder. Zur Theorie des nasḫ erklärt er, daß diese nicht eine Sinnesänderung Gottes (badā' oder nadam) bedeute, sondern daß Gott die Geltungsbeschränkung mancher Bestimmungen von vornherein wolle, so daß das abrogierende ebenso wie das abrogierte Gesetz von Ewigkeit her in seinem Wissen seien. Ein Fall umfassender Abrogation liege im Erscheinen der Offenbarung Muhammeds. Äußerlich sei die Abrogationspraxis der Rücksicht auf die besonderen Umstände

---

[1]) s. sein bajān an-nāsiḫ wal-mansūḫ (ein Verzeichnis der Qorānstellen, die durch andere abrogiert sind), gedr. am Rde von Fīrūzābādī: tanwīr al-miqbās (Qorānkommentar) (Kairo 1926), S. 308—397.

[2]) s. Schreiner in ZDMG 42 (1888), 614/5.

angepaßt (Qar. 83/85). Diesen Opportunismus der göttlichen Heilsökonomie verkündet auch Anonymus Leiden (8), der im übrigen der Meinung ist, daß gerade die Schriftbesitzer, die in der Wüste des Irrtums fehlgegangen und in Reden der Torheit verstrickt seien, am meisten nötig hätten, sich dem neuen Stand der Offenbarung anzupassen (Leid. 36).

Gegenüber der Klarheit der muslimischen Abrogationslehre tadelt Qarāfi die sublimen Verschleierungskünste der Christen, die auf Grund von Mt 5,18 die Tora für verbindlich erklären und dann die mosaischen Speisegesetze hinwegdeuten, indem sie z. B. sagen: das Verbot des Genußes von Ersticktem bedeutet, man solle keinen durch Schmälerung seines Rechtsschutzes in die Enge bringen; oder das Verbot von Affenfleisch bedeutet, man solle niemanden nachäffen u. a. Qar. 220—222). — Mba macht nicht ausdrücklich die Abrogationstheorie geltend, er macht die christliche „Phasenerstarrung" nur verächtlich, indem er diese exklusive Einstellung auf das Vorbild der Samaritaner und der indischen Brahmanen zurückführt (Mba 191/92).

Über den Inhalt der drei Offenbarungsstadien entwickelte sich eine Kontroverse anläßlich der Behauptung des PR (Cheikho 25/26) und der Apz, daß Moses die Offenbarung der Gerechtigkeit (šarī'at al-'adl), und Christus die der Gnade (šarī'at al-faḍl) gebracht habe. Dagegen erklärt Qarāfi, die ungetrübte Gerechtigkeit und Gnade Gottes gäbe es nur im Jenseits; das Gesetz Moses' sei auch eine Synthese von beiden; höchstens sei der Islam šarī'at al-faḍl wegen seines Charakters als selbständiger Neuerscheinung (mustaqilla) (Qar. 61/62). — Ebenso findet Ibn-Taimīja, daß der Qarān beides, 'adl und faḍl, in größter Vollkommenheit in sich vereinige, und er wendet dies, mit leiser Problemverschiebung, auf die religiöse Ethik an: Im Islam gäbe es zwei Arten der religiösen Praxis, Erfüllung des Pflichtmäßigen ('adl) und Erfüllung des Pflichtmäßigen zusammen mit dem Ratsamen (faḍl), der Islam sei ferner ein Ausgleich zwischen der Strenge (šidda) des Alten Testamentes und der Milde (lain) des Neuen Test., wie ein Prophetenspruch bestätige: „Ich bin Muḥammad und Aḥmad, der Prophet des Erbarmens und des Krieges und der Reue, des Lachens und Kämpfens." Für diese drei Szenenüberschriften der göttlichen Heilsaktion zeichnet er folgenden historischen Hintergrund: Die Israeliten waren durch die Tyrannis Pharaos gedemütigt und waren furchtsam und verzagt, darum bedurften sie eines strengen Gesetzes (šidda) zur Stärkung ihres Selbstvertrauens [1]) und zur Behebung ihres Kleinmutes (ḏill); nachdem Gott den Israeliten geholfen hatte,

[1]) Dieses Verfahren, oder vielmehr die Theorie davon, berücksichtigt allerdings zu wenig die modernen pädagogischen Einsichten.

wurden sie stolz, hochmütig und verstockt; da sandte Gott Christus, daß er sie Demut und Milde lehre; aber die Christen übertrieben es hierin und gingen so weit, daß sie den hl. Krieg und die gerechten Strafbestimmungen vernachlässigten; freilich taten es die christlichen Fürsten im Unterschied zum Volke, das sich einseitigem Gottesdienst hingab, den Juden an Gewalttätigkeit, Ungerechtigkeit und Blutvergießen durchaus gleich. Darum sandte Gott Muhammad mit dem vollkommenen, ausgeglichenen Gesetz: seine Gemeinde ist streng gegen die Feinde Gottes und mild gegen seine Freunde (b.-Taim. III 226—227). — Demgemäß möchte er dem heilsgeschichtlichen Dreiakter die Überschrift geben „ǵalāl, ǵamāl, kamāl", d. h. Moses verkündete die Majestät, Christus die Güte, und Muhammad die Vollkommenheit Gottes (b.-Taim. III 216—229).

Mba verwirft die inhaltliche Aufteilung der Offenbarung und läßt nur eine solche nach formalem Einteilungsprinzip, nach dem Modus der Offenbarung, gelten und unterscheidet dementsprechend zwei allgemeingiltige Offenbarungsgesetze: das natürliche Gesetz (šarīʿa irādīja = šarīʿat al-faḍl), das die Offenbarung Gottes in der Schöpfung der Welt, im Schicksal des Menschen und in seiner natürlichen religiösen Anlage umfasse, und das positive Gesetz (šarīʿa 'amrīja = šarīʿat al-ʿadl), das durch die Propheten gebracht werde (Mba 189 f.).

d) Eschatologie.

Die Aufgabe der Vollendung und Weiterführung hatte Muhammad, nach Qarāfi, vor allen im Punkte der Eschatologie. In der Tat, das, was er seinen Gläubigen an Jenseitserwartungen vorstellte, überbot quantitativ die Leistungen des Juden- und Christentums auf diesem Gebiete, wenn es auch dem inneren Werte nach einen Rückfall in krassen Jenseitsmaterialismus bedeutete. Der Muslim aber war auf den für ihn gerüsteten Reichtum an Paradiesesfreuden besonders stolz. Al-Hāšimī sieht darin eine besonders zugkräftige Empfehlung des Islam, darum läßt er in ausführlichen Qoränzitaten die verführerische Sinnlichkeit der muslimischen Paradieseslust auf seinen christlichen Freund wirken (Hāš. 16—19), nicht ohne diesem freundlichen Bild die psychologische Kontrasttönung mit Hilfe aller Schrecken der Höllendrohungen zu geben (Hāš. 19—22).

ʿAlī-Ṭabarī kommt es darauf an, den Vorwurf, den die Christen gegen den Materialismus der qoranischen Jenseitsvorstellungen erheben, zu entwerten, indem er denselben auch im Neuen Testament nachweist, nämlich in Mt 16,29; Lc 22,30 und Jo 14,2 (Tab. 133/34), und anderseits bemüht er sich, den Zusammenhang des Islam mit dem Alten Test. auch in diesem Punkte festzustellen

und damit gleichzeitig die Originalität des Neuen Test. zu verdunkeln, indem er die Lehre von der Auferstehung mit sicherem Spürsinn aus allen Winkeln des Alten Testamentes hervorzieht; er zitiert Dt 32,39: „Kein Gott ist außer mir, ich verleihe Tod und Leben"; Ps 88,10: „Die Gewalttäter werden auferweckt und versammelt werden, und sie werden dich, o Herr, preisen und verkünden, daß deine Gnade in den Gräbern ist"; Ps 68,22 „Ich werde sie versammeln und auferwecken zwischen den Zähnen der wilden Tiere hervor und aus dem Abgrund des Meeres"; Da 12,2: „Viel Volk wird aus den Gräbern auferstehen, die einen zu ewigem Leben, die andern zum Elend, ihresgleichen zum (warnenden) Tadel"; ferner I Sam. 2,6 und Da 12,13 (Tab. 137).

Ibn-Ḥazm berührt gelegentlich, im Rahmen seiner Bibelkritik, eschatologische Fragen; zu Lc 9,27 stellt er fest, daß sich die Verheißung der Wiederkunft Christi seinen Zeitgenossen nicht erfüllt habe (fiṣal II 27); Mt 10,41 versteht er in dem Sinne, daß jeder, der der Lehre eines Propheten folgt, denselben Lohn erhalte wie der Prophet; und er erklärt das für unzulässig; denn Lohn und Rangordnung im Jenseits richteten sich nach den persönlichen Leistungen eines jeden (fiṣal II 29). In Mt 26,29 und Lc 22,28—30 [1]) sieht auch er eine Bestätigung der islamischen Paradiesesvorstellung, und er fügt hinzu, nach dem Evangelium hat auch Christus nach seinem Tode mit den Jüngern gegessen. Wenn Gott ißt und trinkt und einen Sohn von einem Weibe bekommt, warum sollten es die Menschen im Jenseits nicht tun? (fiṣal II 45).

Qarāfi formuliert den christlichen Einwand gegen die islamische Paradiesesvorstellung ungefähr so: Essen, Trinken und Begattung sind mit der Reinheit und Heiligkeit des Paradieses unvereinbar. Sie sind etwas Unwürdiges, darum erledigt man sie auch in diskreter Zurückgezogenheit. Diese Mängel, die den irdischen Menschen („ʿaql wa-šahwa") im Tierischen („šahwa") festhalten, sind vom Paradies auszuschließen, wo er vielmehr auf das Niveau der Engel („ʿaql bilā šahwa") gehoben werden soll. —

Zur Antwort macht Qarāfi den Unterschied zwischen der sinnlichen Lust als solcher, die keineswegs mit Minus zu bewerten sei, und den Mängeln, die mit ihr in der irdischen Ordnung verknüpft sind und im Jenseits wegfallen sollen, z. B. Hunger, Durst, Tränen, Exkremente, Übelgeruch, Menstruation. Und gegenüber der Einheit der seelisch-körperlichen Lust würde eine nur-seelische Lust eine Einschränkung der Vollkommenheit (taqṣīr) bedeuten (Qar. 100—104). Zweitens zieht auch er neutestamentliche Stellen zur Stütze heran: Lc 14,13, 16; Lc 22,29,

---

[1]) Diese Stelle zitiert auch Ḥasan Ibn-Aijūb in demselben Sinne (bei b.-Taim. II 359).

30a (gekürzt; mit der Variante „ihr werdet sitzen auf dem Throne meiner Herrlichkeit“ aus Mt 19,28); Mt 26,29; Lc 22,30a („an dem Tische meines Vaters“); Mt 5,6; Jo 6,27; Mc 10,29, 30: Christus verspricht also nicht nur Speise und Trank im Paradies, sondern auch den Beischlaf; denn das Verlassen des Weibes soll ja hundertfach vergolten werden, d. h. statt eines Weibes wird es hundert geben. — Aus dem Alten Test. macht er sich die Paradiesesschilderung Gn 2 zunutze, die sinnliche Genüsse sanktioniere; ferner ein unechtes Genesiszitat: „Bevor er (so Ms G 37b, 7) es (was?) untergehen ließ, hatte er es dem Paradiese Gottes gleichgemacht“; ein Zitat anklingend an Gn 4,15: „Dem Abel wird siebenfach vergolten“, d. h. für das Opfer der Erstlinge seiner Schafherde wird Gott ihm siebenfachen Ersatz geben (!); Js 55,1, das er mit Q. 47,16, 17 vergleicht (Qar. 104—106), und die Geschichte von der Bewirtung der Engel durch Abraham und Lot (Qar. 214/15).

Die aufsehenerregende Bedeutung, die die eschatologischen Verheißungen im Islam spielen, sucht Qarāfi unter heilsgeschichtlichen und heilspädagogischen Gesichtspunkten als Vorzug zu rechtfertigen. Heilsgeschichtlich begründet er sie damit, daß Muhammad der letzte Prophet und darum das erste Zeichen der Auferstehung ist, der der Islam näher steht als die andern Offenbarungen; darum hat Gott einen Teil der eschatologischen Kenntnis für Muhammad reserviert.

Heilspädagogisch ist ihm dieses Verfahren deshalb verständlich, weil die Juden wegen ihrer Widerspenstigkeit dafür nicht disponiert waren; der verstockte Frevler wird besser durch sofortige Strafen erzogen, als durch ein System von Drohungen und Verheißungen auf lange Sicht; dem Dickfelligen kann nur ein kräftiger Stachel bis auf die Haut gehen. Drohung und Aussicht auf Belohnung macht nur auf vollkommene, entschiedene und wachsame Geister Eindruck; darum wurden erst die glaubenswilligen Muslims in die Geheimnisse der Endzeit eingeweiht; das ist ein göttlicher Freundschaftsbeweis, nach dem Worte des Dichters: „Der Freund gleicht dem Wasser; ist es rein, zeigt es mir seine Geheimnisse, aber es verbirgt sie, wenn es trübe ist.“ Schließlich muß die vollkommenste Gemeinde auch mit einer größeren Fülle von Paradiesfreuden bedacht werden als die anderen (Qar. 106—108).

Abschnitt 4: **Gegenstände aus der religiösen Praxis.**

a: Kult. Ritus.

Hatte das Christentum Bibel und Dogma gefälscht, so mußte sich das auch in den äußeren Formen des religiösen Lebens auswirken. So stand es dem Muslim fest: Das Christentum

hat auch in der praktischen Religionsbetätigung den echten Stand der Offenbarung verfälscht. Im einzelnen hat es Feste, kultische Feiern und Bräuche ohne Anordnung Christi eingeführt, hat eigenmächtig die Gebetsrichtung geändert, den rituellen Laxismus sich zu eigen gemacht und so den Boden der Offenbarung verlassen. Das sind die Hauptanklagen, die in dieser Hinsicht erhoben werden. Daß darin ein Abfall gesehen wurde, ist verständlich vom Standpunkt der islamischen Fiktion, die in den geradezu kanonisierten Traditionssammlungen auch schon die Ordnung des Kultes und des praktischen religiösen Lebens in allen Einzelheiten dem Propheten in den Mund legte.

Von den Festen sagt Ibn-Taimīja († 1328), daß die Christen sie alle erst nach dem Tode Christi eingesetzt haben.

Qarāfi zählt auf die Autorität des Ḥafṣ, den er für christlich-liturgische Dinge als Quelle benutzt, sieben Feste auf: Verkündigung, Geburt und Beschneidung Christi, Epiphanie, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten; darüber hinaus gäbe es noch Heiligenfeste und Fasttage [1]). Warum, so fügt er hinzu, soll man jeden Tag, an dem sich etwas von Bedeutung ereignet hat, zum Feste machen? Dann könntet ihr ja jeden Tag, an dem Christus lebte, feiern! Christus hat nichts dergleichen geboten. Ihr gleicht einem Knecht, der den Befehl des Herrn nicht korrekt erfüllt, sondern Zusätze und Abstriche macht (Qar. 227/29). Er hebt noch das Michaelsfest besonders hervor, von dem er sagt, der Patriarch Alexander habe es in Alexandrien als christliche Umdeutung eines heidnischen Götzenkultes geschaffen [2]) (Qar. 186).

Ein Gegenstand verstärkten Angriffes war das Kreuzesfest, wie die Kreuzesverehrung überhaupt. Schon Hāšimī rät seinem Freund, die Kreuzverehrung, die absolut nichts nütze, aufzugeben (Hās. 25,6). Das Kreuz ist ihnen „die Torheit" des Christentums. Seine Verehrung gilt ihnen als nicht nur eine willkürliche, sondern noch dazu törichte Neuerung; denn jeder vernünftige Mensch, dessen Diener beleidigt wird, würde gerne diese Beleidigung vergessen sehen; die Christen aber sind den Feinden Christi Helfer in der Bekanntmachung seiner Schmach, so sagt Qarāfi und schlägt ihnen spöttisch vor, statt des Ortes seiner Erniedrigung doch lieber den Esel, auf dem er ja triumphierend in Jerusalem eingezogen, als Symbol seines Glanzes zu verehren, ihn mit Ambra zu salben und nicht durch Reiten

---

[1]) Nuwairi († 1332) gibt in seiner Encyklopädie eine sachliche Aufzählung der sieben großen und sieben kleinen Feste der Christen (Nihājat al-arab, Kairo 1923, I 191—194).

[2]) So auch bei Eutychius († 941), Annalen, in: Corp. Script. Christ. Orient., Scriptores Arab., Ser. 3, T. 6 (1906), 124. Daraus zitiert bei b.-Taim. III 118.

zu entweihen [1]) (Qar. 187f.). Mba kennt auch eine Fabel zur Illustration dieses Werturteiles über die Kreuzverehrung: Satan ersann ein Mittel, die Kunde von der Schmach des Gottessohnes möglichst zu verbreiten, und so gab er einem christlichen Gelehrten [2]) ein, Christus den Gekreuzigten in Bildern darzustellen (Mba 45). Sein Zeitgenosse Sa'īd Ibn-Ḥasan bringt es sogar fertig, die Schädlichkeit und Gottwidrigkeit der Kreuzverehrung schon aus dem Alten Test. zu beweisen. Nach ihm erlitt Josue eine Niederlage, weil ein Mann aus seinem Heere ein goldenes Kreuz aus der Beute der Amalekiter an sich genommen (Sa'īd 329). Um das Kreuz verächtlich zu machen, übersetzt er in Dt 27,15 das hebräische פֶּסֶל („Schnitzbild") kühn mit ṣalīb (Kreuz) (ib. 341).

Als kompromittierend für die Kreuzverehrung wird die Geschichte von der Kreuzauffindung ausgenutzt. Ibn-Ḥazm hält es für unwahrscheinlich, daß das Kreuz, die Nägel, die Dornenkrone und das Blut, das aus Christi Seite geflossen, über 300 Jahre lang sollte aufbewahrt worden sein; denn bei seiner Kreuzigung mußten seine Anhänger sich verborgen halten, und seine Feinde werden sich nicht für seine Reliquien interessiert haben (fiṣal II 73). Qarāfi vermutet, daß die Geschichte von der Kreuzesvision und der Kreuzauffindung von Konstantin aus Gründen der Staatsraison erfunden seien (Qar. 233). Anonymus Adillat kennt die Helenalegende mit einigen fabulosen Auswucherungen: Danach hat der Jude Ītmār i. J. 735 n. Chr. insgeheim drei Kreuze unter einem Misthaufen vergraben und diese dann für Helena, die das Kreuz Christi zu sehen wünschte, ausgegraben und eins von den dreien mit Hilfe eines inszenierten Wunders als das Kreuz Christi legitimiert (Ad. 76b—80).

Wie das historische Kreuzesopfer, so ist den Muslims auch seine unblutige Erneuerung im Meßopfer unverständlich. Hāšimī jedoch, der das Meßopfer der Christen mit ihren langen, eifrigen Gebeten in sachlichem Tone erwähnt, fügt keine Kritik hinzu (Hāš. 11). Die andern verspotten die Christen, die, noch nicht zufrieden damit, daß die Juden Christus töteten, sogar sein Fleisch zerreißen und sein Blut trinken und so das Werk des Hasses an ihm vollenden (Ad. 82, Qar. 169), weil sie die Verheißungs- und Einsetzungsworte der Eucharistie grobwörtlich auffassen, statt zu prüfen, ob Christus nicht mit der körperlichen Nahrung gleichnisweise die geistige Nahrung gemeint habe (Qar. 231).

---

[1]) Tatsächlich war bekanntlich ein Eselsfest im Mittelalter in Frankreich verbreitet.

[2]) An anderer Stelle nennt er Paulus als den Schuldigen, der die Kreuzauffindung durch Vergraben eines Kreuzes arrangierte (Mba 158).

Aus Ḥafṣ schöpft Qarāfi Kenntnisse über die Geschichte des Opfers, seiner Entwicklung vom israelitischen Tieropfer über das Opfer Melchisedeks bis zum christlichen Opfer von Brot und Wein, nach Ps 110,4 und Jo 6,56. 51. 54. — Er kennt auch die moralischen Triebkräfte dieses Wandels: aus Geiz haben sie das Tieropfer wegen des billigen Preises durch Brot und Wein ersetzt (Qar. 229—230).

Nach Mba ist wieder Paulus der Urheber dieser Verfälschung (Mba 158).

Von den Texten der Meßliturgie wird von Ḥasan Ibn-Aijūb das Gebet getadelt: „Es möge sich an uns die Gnade Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Hl. Geistes vollenden, in alle Ewigkeit"; er sieht darin eine Verkleinerung der Ehre Gottes (bei b.-Taim. II 328). Und Qarāfi tadelt es, daß zur Giltigkeit des Opfers das Glaubensbekenntnis notwendig ist, obwohl es weder von Christus noch von den Aposteln stammt, sondern im Streit mit Arius nach mancherlei Abänderungen aufgestellt wurde (Qar. 158—160).

Nun enthält der Qorān eine — wenn auch schwer erkennbare — Spur vom neutestamentlichen Eucharistiebericht: „... Jesus sprach: Gott, unser Herr, laß einen Tisch vom Himmel auf uns hernieder, daß er uns zum Feste sei für alle Zeit ..." (Q. 5,112—115). Diese Stelle haben die Christen als Zeugnis für die Eucharistie beansprucht (s. Cheikho 19,8); aber sie war von Muhammad so gut mißverstanden und schöpferisch weiterverarbeitet worden, daß die muslimischen Apologeten mit Recht erstaunt sind über die Beziehung, die zwischen einem vom Himmel gefallenen Tisch und dem irdischen Opfer der Meßfeier bestehen soll; jener ist ein auffallendes Wunderzeichen, dazu bestimmt, der Glaubensforderung Gottes Nachdruck zu verleihen, dieser aber ist eine alltägliche Sache (Qar. 41/42, Mba 87/88, b.-Taim. II 61/62).

Von der Kritisierung anderer liturgischer Texte, wie der Stundengebete, hatte ich schon oben gesprochen [1]). Bemerkenswert ist, was Mba über die liturgische Musik äußert; er ist der Meinung, daß die kirchlichen Gesetzgeber (aṣḥāb-al-qawānīn) absichtlich durch Einführung musikalischer Begleitung beim Gebet die Aufmerksamkeit vom Nachdenken über den Inhalt haben ablenken wollen, ebenso wie sie die Bibellektüre durch Kapitel (faṣl)-einteilung möglichst erschwerten (!) (Mba 72).

Daß das Fasten, eine der fünf religiösen Grundpflichten des Islam, bei den Christen so wenig einheitlich geregelt war, erschien dem Muslim als eine gröbliche Nachlässigkeit. Ibn-Ḥazm stellt fest, daß die christliche Fastenordnung von fünf

---

[1]) s. hier S. 127.

Patriarchen willkürlich geändert wurde, daß man früher vierzig Tage im Kānūn II (Januar) fastete, dann das Passa zusammen mit den Juden hielt (fiṣal II 72). Nach Qarāfi haben die Christen 60 Fastentage, aber keiner kann sagen, wieviel davon obligatorisch ist; er zitiert wieder Ḥafṣ, seinen christlichen Gewährsmann in liturgicis, nach welchem Moses, Elias und Christus 40 Tage gefastet, die Theologen aber auf Grund des Wortes Pauli (wo?) „Wie ihr den Zehnten gebet von euerm Besitz, so gebet auch den zehnten von euerm Körper!" sie zu 43 Tagen vervollständigt haben. — Daran tadelt Qarāfi, abgesehen vom rechnerischen Fehler, die eigenmächtige Hinzufügung von drei Tagen, ausgerechnet auf die Autorität des Paulus; außerdem wisse man auch gar nicht, ob die Fastenpraxis Moses' als verpflichtendes Vorbild für die andern gemeint sei (Qar. 182—186).

Von den kultischen Neuerungen des späteren Christentums wird auch die Heiligenverehrung berührt. Ḥasan Ibn-Aijūb erwähnt, mit einem hinzuzudenkenden Gestus der Ungläubigkeit oder der Ironie, christliche Nachrichten von Leuten, die die Särge (tawābīt) der Martyrer dadurch als solche für erwiesen erklären, daß die Hände, die nach ihnen ausgestreckt werden, verdorren (bei b.-Taim. II 320 unten). Ibn-Taimīja bezeichnet als den Ursprung des christlichen „Götzendienstes" die Verehrung des Grabes Christi und beruft sich dafür auf das „Buch des Geheimnisses Petri" (?) und auf Johannes Chrysostomos, — wie überhaupt der Götzendienst sich aus Totenkult entwickelt habe. (b.-Taim. I 126). — Qarāfi tadelt vor allem die Marienverehrung; zu dem Text des zweiten Stundengebetes „O Gebärerin des himmlischen Gottes, du bist der wahrhafte Weinstock, der die Frucht des Lebens trägt, zu dir flehen wir, daß du dich unserer Seelen erbarmst, o Gebärerin des himmlischen Gottes, öffne uns die Tore deines Erbarmens!" stellt er die Alternative auf: Ist dies obligatorischer Glaubenssatz, so sind Moses, Abraham und die anderen Propheten Ungläubige. Wenn nicht, so geben die Christen selbst ihren Unglauben zu. (Qar. 198). Oder zum neunten Stundengebet: „. . . nimm von deiner Mutter die Fürbitte für uns an . . ." fragt er: Wenn ihr schon durch die Kreuzigung Christi erlöst seid, warum ist dann noch Marias Fürbitte nötig? (Qar. 220).

Im Bilderkult wuchert der Heiligenkult weiter; die meisten Christen prosternieren, nach Qarāfī's Meinung, vor den Bildern in den Kirchen, so daß kein Unterschied vom Götzendienst ist, während die Apostel vor Christus selbst nicht prosternierten (Qar. 188). Gegen den Bilderdienst eifert Sa'īd mit angeblich historischen Argumenten: Um eines einzigen Bildes im Tempel willen nahm Gott dem Salomo die Herrschaft, und um eines einzigen Kreuzes willen wurde das Heer Josuas geschlagen (Sa'īd 339).

Aus dem Gebiet der sakramentalen Praxis kritisiert Qarāfi die christliche Tauf- und Bußübung. Er fragt die Christen: Warum habt ihr bei der Taufe die Zahl der Untertauchungen, die Handauflegung, das Anblasen hinzugefügt? Wer weiht das Wasser? Etwa Gott?, aber ihr habt keinen Beweis dafür; oder ihr selbst?, aber inwiefern seid ihr dazu qualifiziert? (Qar. 223/4). Die Bußpraxis beruht, nach ihm, auf der priesterlichen Anmaßung, die zu sagen wagt, „unser Verzeihen ist das Verzeihen Gottes". Er bringt uns dann einige Beispiele aus den damaligen Bußbestimmungen: sie unterscheiden zwischen vergebbaren und unvergebbaren Sünden; zu letzteren gehöre Knabenschändung, die bei einem Bischof mit Amtsentsetzung, bei anderen mit Verbannung und 100 Peitschenhieben bestraft werde. Vergebbar sei Verwandtenheirat, die mit 15 Jahren Exkommunikation und Geldstrafe, bei Frauen erst auf dem Sterbebette, gesühnt werden könne; oder wilde Ehe, auf die eine Strafe von 100 Denaren und 100 Peitschenhieben gesetzt sei. Abgesehen von der ungerechten Unterscheidung der Personen in der Bemessung des Strafmaßes, tadelt Qarāfi die Abweichung von den Strafbestimmungen der mosaischen Offenbarung, die z. B. bei Knabenschändung und Verwandtenehe auf Tod erkenne (Qar. 225—227). Auch von Mißbräuchen, die sich aus der Praxis des öffentlichen Sündenbekenntnisses ergeben, weiß Qarāfi zu berichten: Dem Bekenntnis vor dem Bischof oder Priester, der die Sünde nachläßt, folgt das öffentliche Bekenntnis, und die Machthaber benutzen dies zum Anlaß, um das Vermögen des Betreffenden zu konfiszieren und seine Familie mit Schande zu bedecken (Qar. 181).

Drei wichtige Punkte, in denen die Christen ohne Erlaubnis ihres Propheten über die mosaische Offenbarung hinausgegangen, also zu Unrecht abrogiert haben, sind Gebetsrichtung, Beschneidung und rituelle Reinheitsvorschriften.

Die willkürliche Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach dem Osten ist nach Qarāfi ein Werk des ruchlosen Paulus (Qar. 174), und die Begründung dieser neuen Orientierung damit, daß Christus nach dieser Richtung gekreuzigt wurde, hält Qarāfi für eine Blasphemie, für ein Nichternstnehmen religiöser Dinge, denn hier begründen die Christen eine religiöse Neuerung mit einem Ereignis, das nur durch die Schlechtigkeit der Juden, durch ein Verbrechen, zustande kam (Qar. 180). Ibn-Taimīja sieht gar in der Gebetsrichtung nach dem Osten einen Abfall vom Monotheismus zum Sonnen- und Sternendienst in verfeinerter Form, indem die Anbetung (as-suǵūd li'š-šams) zu einer Verneigung nach der Richtung der Sonne (as-suǵūd ilā'š-šams) sublimiert werde (b.-Taim. I 120). Die islamische Gebetsrichtung nach Mekka erklärt Qarāfi für vorzüglicher als

die nach Jerusalem, weil jenes 40 Jahre älter sei und weil Adam dort auf dem Berge ʿArafa Verzeihung erhielt und alle Propheten dorthin wallfahrteten, nicht nach Jerusalem (Qar. 66).

Von der Beschneidung sagt ʿAli Ṭabari nur kurz, Christus und die Früheren hätten sie geübt (Tab. 120). Ibn-Ḥazm tadelt bei der Besprechung von Mt 5,17—19 die Abschaffung der Beschneidung durch Paulus im Widerspruch zur Praxis Christi (fiṣal II 21. 23). Auch nach Qarāfi war es Paulus, der gegen Gn 17,10—14 und gegen die Übung Christi die Beschneidung „aus der Religion entfernte, wie man ein Haar aus dem Teig entfernt" (d. h. als ob es ein Fremdkörper wäre) (Qar. 170 f.); die Verflüchtigung des alttestamentl. Beschneidungsgebotes ins Gesinnungsmäßige sei eine Willkür; die fleischliche Beschneidung habe demgegenüber großen Nutzen: sie verschaffe Belohnung im Jenseits, fördere die Reinheit, sie steigere und beschleunige die libido beim Beischlaf — was des näheren physiologisch erklärt wird —, und schließlich sei sie ein religiöses Kennzeichen (caracter indelebilis), das, solange der Mensch lebe, beweise, daß das Wort Gottes sich ihm zugewandt, sie sei ein gutes Werk (iḥsān), in dem schon der Vorzug der Gottzugewandtheit und des Gehorsams enthalten sei (Qar. 178/79).

Mit der Beschneidung, dem jüdischen Initiationsritus, hat das Christentum das ganze mosaische Reinheitsgesetz abgestoßen. So sehr diese Tat der Vergeistigung des Religiösen auf christlicher Seite gefeiert wurde, ebenso verächtlich war den Muslims dieser Mangel kultischer Reinheit. Sie bedienen sich einer etwas derben Sprache zur Verächtlichmachung der christlichen „Unreinheit", die — durch Verallgemeinerung gewisser Züge in manchen Heiligenleben — nicht nur als kultisches Tabu, sondern geradezu als physische Schmutzigkeit dargestellt wird[1]). Qarāfi sagt: der christliche Mönch tritt unmittelbar von der Verrichtung der Notdurft ohne Waschung hin zum Umgang mit Gott, während die Exkremente ihm noch anhaften und der Schmutz Hände und Gesicht bedeckt. Das ist eine Vernachlässigung des feinen Anstandes (adab) gegen Gott. Selbst ein Abortkehrer (kānis al-kanīf) würde es stolz verschmähen, daß solche Leute ihm dienen oder zu seinem Gefolge gezählt würden (Qar. 66. 181). Nach Ibn-Taimīja sanktionieren die Christen sogar Unreinheit als religiöse Tugendübung, bei ihnen gilt der Satz: „Es gehört zu den Vorzügen des Asketen, wenn ihn vierzig Jahre lang kein Wasser berührt." (b.-Taim. I 8). — Außer dem Waschungsgebot, — das übrigens auch nicht der Förderung der Reinlichkeit dient, da schon ein Betupfen selbst mit schmutzigem Wasser das Gesetz befriedigt, — sind es die Speisegesetze, deren Miß-

[1]) Auch dem islamischen Heiligenleben sind solche Züge wohlvertraut.

achtung dem Christen den Tadel des gesetzeseifrigen Muslim einbringt. Nach Qarāfi gilt Schweinefleisch im Alten (Lev. 11,7. 8) und Neuen Test. (Mc 5,11—13) als unrein; die Zuverlässigkeit des Berichtes von der Traumerscheinung Petri (Act 11,5—10) sei mit Rücksicht auf den unsicheren Charakter der christlichen Überlieferung anzuzweifeln (Qar. 189). Von seinem Urteil über die spiritualistische Auslegung der Speisevorschriften haben wir schon gehört [1]). — Ibn-Taimīja wendet auch auf dieses Gebiet die bei ihm beliebte Idee der islamischen „Mittelmäßigkeit" („umma wasaṭa" nach Q. 2,137) an: der Islam ist immer die genaue Mitte (wasaṭ, 'adl, ḫijār) zwischen zwei Extremen, auch in der Stellung zur kultischen Reinheit zwischen dem jüdischen Rigorismus und dem christlichen Laxismus, wie in der Gotteslehre die Mitte zwischen Leugnung (ta'ṭīl) und Vergröberung (tamṯīl) der Attribute, in der Stellung zu den Propheten die Mitte zwischen der Überschätzung (ġulūw) auf Seiten der Christen (die ihren Propheten zum Gott machen) und der Mißhandlung (ǧafā') auf Seiten der Juden (die ihre Propheten töten), und schließlich in der Ethik zwischen Strenge (šidda) und Milde (ra'fa) (b.-Taim. I 7—9. 238 u. öfters. Qubr. 11).

Auch so äußerliche und untergeordnete Kulthandlungen wie der Gebetsruf der Christen, das Klöppelschlagen (ḍarb annāqūs) werden zum Gegenstand religiöser Polemik. Das war nun einmal ein Unterscheidungszeichen der Christen, das äußerlich besonders auffiel und jedenfalls dem einfachen Manne einprägsamer war als dogmatische Feinheiten, also etwas, was innerhalb seines geistigen Bereiches zum Wertmaß werden mußte. So ist dem Anonymus Adillat die Feststellung wichtig, daß auch hierin die Christen willkürlich, d. h. ohne Anweisungen ihres Religionsstifters Neuerungen sich erlaubt haben, indem sie erst 400 Jahre n. Chr. das Klöppelläuten einführten, während sie früher das Trompetenblasen, wie die Juden, zum Gebetsruf verwandt hatten (Ad. 80 b/81) und sich für die Neueinführung auf Noe beriefen, der auf Befehl Gottes sich dieser sinnreichen Vorrichtung bedient habe, um die Tiere in die Arche zu locken (Ad. 13).

Zu den populären Bereichen der Kultausschmückung gehören jene Wunderlegenden, die die Muslims den Christen nachsagen und denen sie mit Recht Skepsis entgegenbringen. So erzählt Qarāfi von tränenden Gnadenbildern, von Marienstatuen, denen bei Verlesung des Evangeliums Milch aus der Brust fließt, von riesigen Kreuzen, z. B. in Konstantinopel, die als Unterpfand des göttlichen Segens frei zwischen Himmel und Erde schweben, in Wirklichkeit aber von sechs Magneten gehalten werden. Oder wie in der Auferstehungskirche in Jerusalem sich eine Kerze

---

[1]) s. hier S. 135.

scheinbar von selbst entzündet, in Wirklichkeit aber mit Hilfe eines dünnen, mit Naphta umgebenen Drahtes; diesen Scherz, so erzählt er, bemerkte einmal al-Malik al-Muʿaẓẓam (von Damaskus, † 1227), der Bruder des Malik al-Kāmil (von Egypten, † 1237) und wollte ihn verbieten; aber als die Beteiligten ihm erklärten: „das bringt dir eine Summe Geldes ein; fällt das eine weg, so auch das andere", da ließ er sie gewähren. Schlimmer ging es einmal einem anderen „Wundertäter": In einer Kirche wurde an einem bestimmten Tage im Jahre die Hand Gottes am Altare sichtbar, und das Volk ging hin, um die Hand zu drücken. Einer ihrer Fürsten verlangte aber einmal auch das dazugehörige Gesicht zu sehen; da ermittelte er einen Mönch als den Träger der göttlichen Hand, ließ ihn töten und verbot den Brauch (Qar. 7—9). Solche und ähnliche Legenden erwähnt auch in Kürze Mba (106). Eine spanische Marienlegende berichtet Qarāfi noch: An einem bestimmten Tage im Jahre kommt Maria hinab in das Haus des Erzbischofs von Toledo in einer Kleidung, die sie ihnen unkenntlich macht (?) (Qar. 180).

b: Rechtsübung.

Bei der engen Ineinanderfügung rechtlicher und religiöser Normen im christlichen und noch mehr im islamischen Mittelalter entspricht es nur unseren Erwartungen, wenn auch Gegenstände aus der rechtlichen Sphäre in der Religionspolemik ihren Platz fanden. Abgesehen von Einzelheiten, war es vor allem die unmittelbare prophetische Herkunft, die in den Augen der Muslims das islamische Recht vor dem christlichen empfahl. So sagt Mba: die kirchlichen Gesetzgeber fanden im Evangelium nichts über die Unterscheidung von Erlaubtem und Verbotenem, über Gottesdienst und Erbrecht, und so mußten sie solche Bestimmungen aus eigener Willkür erlassen (Mba 73). Wir freilich wissen, daß dieser Vorzug des islamischen Rechtes nur eine Fiktion, eine pia fraus ist.

Einen Punkt der islamischen Rechtspraxis greift schon Hāšimī heraus, um ihn einer ehrenvollen Beleuchtung auszusetzen, nämlich die im Islam nach Q. 5,91 übliche Sühne für den Meineid (Hāš. 24). ʿAlī Ṭabarī stellt einige biblische und qorānische Rechtssätze einander gegenüber; so vergleicht er die auf Tötung ganz allgemein gesetzte Todesstrafe Ex 21,12 mit der präziseren, mit den nötigen Vorbehalten versehenen qorānischen Formulierung Q. 4,95; oder die Bestimmungen über den Zeugenbeweis in Dt. 17,6 und Jo 8,17 mit Q. 65,2; oder den Fluch Moses' gegen die Übertreter des Gesetzes Dt. 27,26 mit Q 3,129 (Ṭab. 27 f.). Weiter sucht Ṭabarī den hl. Krieg aus dem Alten

Test. zu rechtfertigen (Tab. 130) und andererseits das humane Fremdenrecht des Islam ins rechte Licht zu rücken (ib. 131).

Qarāfī erwähnt nicht nur mehrere Einzelfälle, sondern kennzeichnet auch die Grundlage der christlichen Rechtspraxis, nämlich ihre Rechtsbücher, als unzulänglich. Sie sind ihm vor allem zu mager an Paragraphenzahl; sein Stolz ist, daß bei den Muslims die kleinste Sammlung 10 000 §§ umfaßt. Wie ärmlich nehmen sich dagegen die bloßen 500 §§ aus, die die anderen in ihren Rechtsbüchern haben und die noch dazu nicht auf Christus zurückgeführt werden können (Qar. 192).

Als besonders sinnlosen Fall bezeichnet er das Recht des Gottesurteiles, dessen Verlauf er, so wie er in ihrer Hauptstadt Akkon üblich sei, erzählt: Um die Schuld zweier, die sich gegenseitig beschuldigen, zu ermitteln, führt man sie vor die Stadt, schert ihnen den Kopf und gibt jedem als Waffe ein bāsilīq (?) und ein Horn. Wer den anderen niederwirft, bohrt ihm mit dem Horn die Augen aus und übergibt ihn der Behörde. Der Unterlegene gilt als der Schuldige, weil Christus seinem Gegner geholfen hat. Dann kommt der Geistliche und veranlaßt den Unterlegenen zum Geständnis seiner Sünden, worauf er hingerichtet wird (Qar. 4/5. 192/93).

Aus dem eigentlichen Kirchenrecht kritisiert Qarāfi das christliche Ehe- und Zölibatgesetz und die Exkommunikation. Er vergleicht die jüdische, christliche und islamische Ehe folgendermaßen: Die mosaische Vielweiberei berücksichtigt einseitig das Wohl des Mannes; denn wenn viel Frauen zusammen sind, leiden sie unter Eifersucht [untereinander] und unter Vernachlässigung [des Mannes]; das christliche Gesetz aber, in dem der Mann gehindert wird, mehr als eine Frau zu nehmen, berücksichtigt einseitig das Interesse der Frauen, denn die Männer müssen unter der monogamischen Beschränkung leiden, und paßt die eine gerade nicht zu ihm, so ist die Ehe so gut wie nicht vorhanden (...fa-jakūn fī-ḥaijiz al-ʿadam); das islamische Gesetz befriedigt die Interessen beider Partner, indem es dem Manne vier Frauen bewilligt. (Qar. 67) [1]).

Vom Zölibat sucht Qarāfi nachzuweisen, daß er ohne biblische Grundlage und moralisch schädlich ist. Mt 19,29 meine die Ehescheidung wie Q. 2,229 und bedeute: der, welcher eine Ehefrau Gott anvertraut, wenn sie sich von ihm wegen seiner Impotenz oder eines anderen Grundes zu trennen wünscht, und sie und seine Kinder mit der nötigen Garantie für ihren Unterhalt verläßt, wendet sich nicht vom Gehorsam gegen Gott ab. — Damit stehe auch Mc 10,11 im Einklang, wo Christus nur die grundlose Ent-

[1]) Auch al-Hāšimī lockt seinen Freund mit dieser Aussicht auf freiere eheliche Genüsse (Haš. 23/4).

lassung verbiete. Schließlich werde Tit. 1,6—8 die Priesterehe empfohlen, denn es heiße, daß der Priester eine Frau und wohlerzogene Kinder haben solle. — Die Ehe mit ihrer Pflicht zur Keuschheit sei auch besserer Gottesdienst als die Gebetsübungen, um derentwillen die Mönche sich absondern. Dagegen verführe der Zölibat zur Unzucht in den Klöstern und entziehe dem Dienst der Verherrlichung Gottes so und so viele Menschen, indem er sie ungeboren lasse (Qar. 189—191). Ähnlich meint auch Anonymus Leiden, daß der kein Mann ist, der die Welt nicht findet, und daß geschlechtlicher Verkehr nicht nur Befriedigung der Begierde, sondern auch Behütung der Geschlechtskraft ist und daß durch den Umgang mit Frauen die Seele Herrschaft (Selbstbeherrschung) gewinnt (Leid. 29 b).

Die Exkommunikation (ḥirm) beurteilt Qarāfi als klerikale Anmaßung und Grausamkeit: Wenn sich einer nicht der Willkür des Bischofs fügt, tut er ihn in den Bann, das bedeutet, daß Gott ihm zürnt und den Menschen der Umgang mit ihm untersagt ist, so daß bei längerer Dauer infolge völliger Isolation ihm und seinem Vieh der Unterhalt entzogen wird; stirbt er, so verfällt er der ewigen Strafe. Die Bischöfe maßen sich also eine Gewalt an, die nur Gott zusteht (Qar. 5/6).

Ibn-Taimīja stellt den Christen das geordnete islamische Recht vor Augen; er erzählt uns, daß an manchen Orten sich die Christen in Rechtsfällen, die Leben und Eigentum betreffen (fī'd-dimā' wal-amwāl), lieber an das muslimische Recht halten als an das christliche, das sie nach dem durchaus unjuristischen Grundsatz des Verzeihens und der Güte nötige, ihre Rechtsansprüche aufzugeben (b.-Taim. III 238/39).

Anonymus Leiden rechtfertigt als weise Maßnahme des islamischen Rechtes die Vorschrift, daß bei Kindern von einer Frau, deren Ehemann mehrere Jahre abwesend ist, die Vaterschaft festgestellt werden muß (iṯbāt al-walad li'l-firāš), denn das diene zum Schutze der Ehre und zur Vermeidung von Rechtsstreitigkeiten um das Kind (Leid. 39 b).

c: Moral.

Es ist ein beliebtes Mittel der Polemik, den Gegner persönlich und menschlich in Mißkredit zu bringen. Auch in der christlich-muslimischen Polemik war es beiderseits in Gebrauch. 'Alī Ṭabarī begnügt sich allerdings, die positive Kehrseite, nämlich die ethischen Vorzüge Muhammads und seines Gesetzes (Tab. 23—26) und die Heiligkeit der Führer des Frühislam (ib. 54—65) an Hand von frommen Legenden zu demonstrieren. Seine Zeitgenossen al-Qāsim Ibn-Ibrāhīm und Ǧāḥiẓ sind weniger zurückhaltend. Ersterer behauptet im Anschluß an Q. 5,70, nirgends

sei mehr Gaumenlust und Geldgier als bei den Christen; ihre Mönche und Priester arbeiteten nicht und ließen sich von den Armen aushalten (Qāsim 20/21). — Ǧāḥiẓ verurteilt die Verschneidung als christlichen Brauch; sie stamme von den Ṣābiern und sei in Byzanz und Aethiopien verbreitet und sei das Schlimmste, was ein Mensch begehen könne. Überhaupt sei der Christ, mag er auch sauber gekleidet und geschickt sein, im Innern gemein und niedrig, er wasche sich nicht vom Unreinen, beschlafe Frauen, die in der Menstruation sind; alles dies, weil ihm die nötige Abschreckung fehle, nämlich die Furcht vor dem Strafgesetz und der Jenseitsgedanke an die Hölle (Ǧāḥ. 21).

Ibn-Ḥazm anerkennt zwar die asketischen Leistungen der christlichen Mönche, aber er schränkt diese Anerkennung ein, indem er ihnen die Originalität abstreitet und sie auf Vorbilder zurückführt, durch die die Christen noch übertroffen werden; denn, so sagt er, die Sābier, die sich selbst kastrieren und die Augen blenden, und die Inder, die sich den Feuerflammen aussetzen, gingen ihnen voran. Auch Martyrergesinnung sei bei Manichäern und Qarmaten mehr lebendig als bei den Christen, deren Priester durch Reichtum und Sittenverderbnis ausgezeichnet seien (fiṣal II 74).

Qarāfi zeigt den Christen das Friedensgebot Christi im Spiegel ihrer Taten: Ihr seid die schlimmsten an Haß, Mordgier und Kampflust und Gewalttaten in aller Welt..., ja, ihr haltet das für die größte Pflicht (aʿẓam al-qurbāt) und die sicherste Garantie der Seligkeit, obwohl euch das Evangelium solches verbietet und Friedfertigkeit gegen die Feinde vorschreibt, während wir dazu berechtigt sind, denn unser hl. Buch macht uns die Bekämpfung der Feinde Gottes zur Pflicht (Qar. 124/25.) — Er sieht eine Ironie darin, daß sie „ihre Religion durchsetzen, dadurch daß sie ihre Gebote außer Acht lassen, und ihr zum Siege verhelfen, dadurch daß sie ihre Äußerungen auslöschen“ (Qar. 126). Für die grausame Mordlust der Christen liefert er auch ein Beispiel: In den Städten des Frankenlandes z. B. in Barcelona, Barkona (?), Marseille, Florenz, sind drei Tage im Jahre zu einer allgemeinen Judenverfolgung bestimmt, die vom Bischof mit der Formel „die Juden haben eure Religion geraubt“ proklamiert wird. Darauf stürzt sich das Volk auf die Juden, und wen sie finden, töten sie, und wo sie können, plündern sie ihre Häuser, bis nach Ablauf der drei Tage dieses blutige Intermezzo von den Bischöfen mit feierlichem Ritus wieder beendet wird (Qar. 4).

Als Gegenstück gibt Qarāfi uns zwar nicht ein zeitgenössisches Bild islamischer Musterhaftigkeit — vielleicht hat er keins gefunden —, aber etwas aus der Heroenzeit des Islam, nämlich einige Züge aus dem, freilich legendären, Heiligenleben ʿOmars; sein Ausruf: „Ich Elender (muntin „stinkend“) bin nicht wert,

in der Tora erwähnt zu sein" (was der Jude Ka'b al-Aḥbār von ihm behauptet haben soll) ist ein Beispiel für seine Demut; schon 'Omars Tugend allein beweist nach Qarāfis Meinung die Prophetenwürde Muhammads (Qar. 209).

Den bösesten Vorwurf, den man wohl den offiziellen Vertretern einer Religion machen kann, hat Ibn-Taimīja den Führern der christlichen Religion zugedacht. Er behauptet, die Begabten unter ihnen hielten nur heuchlerisch an ihrem traditionellen Bekenntnis fest, weil es für sie die Grundlage des Besitzes und der Macht sei; und da sie der Religion innerlich fremd gegenüberständen, sei ihre Hauptbeschäftigung gewöhnlich irgendeine profane Wissenschaft, und die religiösen Bräuche beobachteten sie nur aus taktischen Rücksichten auf die Fürsten und das Volk. Er nennt sogar bestimmte Persönlichkeiten: Ibn-al-Būrī in Jerusalem, Ibn-al-Qaff in Damaskus und den Patriarchen von Konstantinopel. (Qubr. 7).

Bei diesen von mir im vorliegenden vierten Abschnitt gesammelten Beispielen von polemischen Vorwürfen aus dem Bereich der religiösen Praxis konnte es sich nur um eine reine Aneinanderreihung von Einzelfällen handeln; es liegt in ihrer Natur, daß sie der systematischen Aufordnung widerstreiten; aber ich habe sie nicht unterdrücken zu sollen geglaubt, da sie immerhin auch zu den Gegenständen der Polemik gehören; ja gerade diese veranschaulichen sie von einer sehr lebensnahen Seite her und legen so unauffällig den Geist der polemischen Bestrebungen bloß.

Personen- und Sachregister.

Ein A hinter der Seitenzahl verweist auf eine Anmerkung.
Die arabischen Buchtitel stehen in Anführungsstrichen.

T

U

W

Berichtigungen.

S. 21, Z. 3: (s. hier S. 47), lies: (s. hier S. 29).
S. 37, Z. 7 v. u.: (s. hier S. 5), lies: (s. hier S. 2).
S. 52. Z. 6 v. u.: rein, lies: sein.
S. 53, Z. 5: der, lies: des.

MAX SCHMERSOW
KIRCHHAIN N.-L.

BRESLAUER STUDIEN ZUR HISTORISCHEN THEOLOGIE

(Neue Folge der Kirchengeschichtlichen Abhandlungen begründet von Professor Dr. Max Sdralek)

Band I (1922)
J. Wittig: Des hl. Basilius d. G. Geistliche Uebungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon 374/75 im Anschluß an Isaias 1—16 . **5.—**

Band II (1922)
B. Altaner: Der heilige Dominikus. Untersuchungen und Texte **12.—**

Band III (1924)
B. Altaner: Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte d. kirchlichen Unionen u. d. Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters . . . . . . **10.—**

Band IV (1926)
G. Dolezich: Die Mystik Jan van Ruysbroecks des Wunderbaren (1293—1381) . . . . . . **6.—**

Band V (1926)
R. Schaffer: Andreas Stoß, Sohn des Veit Stoß und seine gegenreformatorische Tätigkeit . . . **7.80**

Band VI (1926)
R. Reiße: Die weltanschauliche Entwicklung des jungen Goerres (1776 bis 1806) **5.50**

Band VII (1926)
F. Schmidtke: Die Japhetiten der biblischen Völkertafel . . **4.50**

Band VIII (1926)
Wilh. Jansen: Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius: De Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. . hrhundert . . . **15.—**

Band IX (1927)
H. Jedin: Des Johannes Cochlaeus Streitschrift de libero arbitrio hominis (1525). Ein Beitrag zur Geschichte der vortridentinischen katholischen Theologie . . **5.40**

Band X (1928)
J. Stelzenberger: Die Mystik des Johannes Gerson . . . . . **5.—**

Band XI (1929)
E. Laslowski: Beiträge zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablaßwesens. Nach schlesischen Quellen mit 9 urkundlichen Beilagen **8.—**

Band XII (1929)
H. Gies: Eine lateinische Quelle zum „Cherubinischen Wandersmann". Untersuchung der Beziehungen zwischen der mystischen Dichtung Schefflers und der „Clavis pro theologia mystica" des Maximilian Sandäus **8.50**

Band XIII (1929)
H. Doms: Die Gnadenlehre des seligen Albertus Magnus . . **15.—**

Band XIII (1929)
L. Müller: Der Kampf zwischen politischem Katholizismus und Bismarcks Politik im Spiegel der Schlesischen Volkszeitung. Ein Beitrag zur schlesischen Kirchen-Parteien- und Zeitungsgeschichte **15.—**

Band XV (1930)
J. Golega: Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum . . . . . . **10.—**

Band XVI (1930)
B. Poschmann: Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter . . . . **12.—**